Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/daswissengottesn02schn

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Das Wissen Gottes

nach der Lehre

des heiligen Thomas von Aquin.

Von

Dr. Ceslaus M. Schneider.

Zweite Abteilung.

Das Wissen Gottes und die Geschöpfe im allgemeinen.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1885.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 13 1931

466

Inhalt
des zweiten Bandes.

Zweite Abteilung.
Das Wissen Gottes und die Geschöpfe im allgemeinen.

Fünftes Kapitel.
Das Wissen Gottes, soweit es sich auf anderes erstreckt als Gott selber ist.

		Seite
107.	Die scientia media und ihr Verhältnis zu den übrigen Zweigen der Theologie	1
§. 1.	Person und Selbstkenntnis im Geschöpfe . . .	3
108.	Die Bedeutung des Selbsterkennens	3
109.	Praktische Anwendung	7
110.	Das absolute Selbstbewußtsein als Grundlage des freien Aktes	14
111.	Die Natur als einzelne im Menschen ist nicht die Person	19
112.	Wesentliche Bedeutung der Person	21
113.	Erklärung und Erläuterung der wesentlichen Bedeutung des Begriffes Person	26
114.	Wirkungen der Person im einzelnen	32
115.	Text art. 5	42

Seite

§. 2. Erläuterung des Textes 44
116. Selbstgeständnis der modernen Wissenschaft . . . 44
117. Einwürfe 51
118. Gemeinsamer Ausgangspunkt 54
119. Die Lehre des heiligen Thomas 55
120. Die Stelle I. dist. 32. q. 2. art. 1. ad IV . . 60
121. Weitere Begründung der Lehre des heiligen Thomas . 64
122. Thomas und Spinoza 65
123. Anwendung auf den Text des fünften Artikels . . 74
§. 3. Irrtümliche Ansichten 77
124. Monismus und Dualismus 77
125. Das System Hegels 83
126. Folgen des Hegelschen Systems 88
127. Hegel und das Wissen Gottes 94
128. Unmöglichkeiten und Widersprüche im einzelnen . . 97
a. In der Annahme des Ansichseins 97
b. Das „Ansichsein" und „Außersichsein" . . . 102
c. Das „Ansichsein" und „Fürsichsein" . . . 104
129. Die objektive Wahrheit 106
130. Das erste Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit" 109
131. Das zweite Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit" 115
132. Das dritte Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit" 119
133. Das vierte Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit" 121

Sechstes Kapitel.

Die Kenntnis Gottes und das eigenste Sein der Geschöpfe.

134. Das eigene Sein und Wirken der Dinge nach der Schrift 124
§. 1. 128
135. Text aus Thomas über das Verhältnis von dem Wirklichsein oder der Existenz und dem Wesenssein . . 128
136. Anwendung auf das praktische Leben 132
137. Das Fürsichsein eignet der zusammengesetzten Substanz 141
138. Erste Zusammensetzung aus Sein und Wesen . . 146
139. Das Sein der thatsächlichen Existenz ist kein unbedingtes 154
140. Text 158

Seite

§. 2. Erläuterung des Textes 163
141. Status quaestionis 163
142. Argument des Vasquez 167
143. Antwort und Zurückweisung des Einwandes . . 169
144. Gliederung des Artikels 173
145. Der Unterschied zwischen substantia prima und substantia secunda 178
146. Das Gemeinsame in der substantia prima und in der substantia secunda 179
147. Begriffsbestimmung der substantia prima und der substantia secunda 184
148. Die Unvollkommenheit der Erkenntnis der Dinge, sofern dieselbe vom allgemeinen ausgeht 188
149. Zweiter Einwand von Vasquez und Lessius . . 191
150. Antwort 194
151. Nicht kraft der geschöpflichen Substanz erkennt Gott das eigene Sein der Geschöpfe 197
152. Stringenter Beweis des heiligen Thomas . . . 201
153. Bestätigender Text aus Thomas 207
154. Der modus excellens, nach welchem die geschöpflichen Vollkommenheiten in Gott enthalten sind . . . 213
§. 3. Entgegenstehende Irrtümer 220
155. Schelling 220
156. Schellings Grundprincip 225
157. Das individuelle Bewußtsein und das Absolute . . 231
158. Das Unbewußte bei Schelling 238
159. Zurückweisung der Immanenz — Transcendenz als der Grundlage des Schellingschen Systems . . . 241
160. Zwischen dem Schellingschen Individuum und der Außenwelt besteht keine vernunftgemäße Verbindung . . 252
161. Das „Unbewußte" und die Freiheit 258
162. Die „objektive Wahrheit" in ihrem Verhältnisse zur Freiheit 261
163. Erklärender Text des heiligen Thomas . . . 266
164. Folgerung 268
165. Die „objektive Wahrheit" und die Wahrheit . . 271
§. 4. Das christliche Altertum 280

BQ
6904
.S28
v.2

Siebentes Kapitel.

Gottes Erkennen ist reines Schauen.

Seite

166. Exod. 15, 8. und Erklärung Gregors des Großen . 289
§. 1. Zum Begriffe wahrer Wissenschaft gehört nicht das diskursive Denken 300
167. Einwurf des Vasquez 300
168. Vorbemerkung 302
169. Widerlegung des ersten Beweises 306
170. Zweiter Beweis 310
171. Dritter Beweis 312
172. Vierter und fünfter Beweis 314
§. 2. Erläuterung des Textes 318
173. Die Zielloſigkeit der modernen Philoſophie . . . 318
174. Sinn und Vernunft 321
175. Die festen Principien innerhalb des Denkprozesses . 326
176. Das Selbstbewußtsein nach dem Pantheismus . . 332
177. Die verschiedenen Stufen des Selbstbewußtseins nach den dargelegten Principien des heiligen Thomas . . 335
178. Gottes Wissen ist nur reine Anschauung . . . 344
§. 3. Entgegenstehende Irrtümer 345
179. Thomas und die Väter 345
180. Syllogismus des siebenten Artikels 348
181. Antwort des Becanus 351
182. Die secreta conditionata ex parte objecti. Die heilige Schrift 354
183. Die thomistische Lehre und ihre Begründung . . 356
184. Die Lehre Augustins 358
185. Die Argumente der Gegner 364
186. Zurückweisung der gegnerischen Einwürfe . . . 365
187. Das zweite Argument 368
188. Das dritte Argument 371

Achtes Kapitel.

Das Wissen Gottes als Ursache aller Dinge.

§. 1. 377
189. Natur und Wissen 377
190. Das Schopenhauersche Princip 385

Seite

191. Weitere Darlegung des Schopenhauerschen Systems . 388
192. Begriff der wirkenden Ursache 393
193. Die Gegner der Existenz einer wirkenden Ursache . . 396
194. Das Princip Leibnitz' von der Potenz oder dem Vermögen 400
195. Das Wesen der wirkenden Ursache in ihrem Einflusse auf das Gewirkte, soweit es auf ihr Subjekt ankommt . 402
196. Ein erläuternder Text des heiligen Thomas . . . 407
197. Malebranche und die Occasionalisten 410
198. Antwort 411
199. Die wirkende Ursächlichkeit und ihre eigenste Wirkung . 415
200. Einwände Beguelins Spinoza 420
201. Bedingungen für die Wirksamkeit der bewirkenden Ursache 426
202. Die Einteilung der causa efficiens 429
203. In metaph. lib. 6. lect. 3 436
204. Text des achten Artikels 446
§. 2. Erläuterung des Textes 447
205. Syllogismus des ersten Teiles 447
206. Veranschaulichung des thomistischen Syllogismus und Anwendung desselben auf das praktische Leben . . 451
207. Zweiter Teil des Artikels Syllogismus . . . 459
208. Das Eigentum am Wirken 462
209. Die scientia visionis ist die Ursache der Dinge. Vorbemerkungen und status quaestionis 476
210. Allgemeines Verhältnis des Wissens in Gott zu seinem Willen 479
211. Beweis der Thesis 486
§. 3. Entgegenstehende Irrtümer 489
212. Zusammenstellung der Principien Schopenhauers . . 489
213. Widersprüche innerhalb des Systems selber . . . 491
214. Schopenhauer und der Molinismus 495
215. Schopenhauer und der Thomismus 498
216. Einwand gegen das Wissen Gottes als bewirkenden Grund aus Thomas selbst 504
217. Zurückweisung 505
218. Suarez' Argument 510
219. Syllogismus des P. Suarez 514
220. Das Wissen der Anschauung ist ein und dasselbe wie die Macht Gottes 516

Seite

§. 4. Thomas und die Väterlehre 518
221. Zwei Vorbemerkungen 518
222. Verständnis des betreffenden „canon“ 520
223. Die Vätertexte, wie sie die Moliniſten anführen . . 524
224. Väterſtellen für die Thomiſten 531
225. Wiſſen und Sein 540
226. Weitere Texte 543
227. Zuſammenfaſſung. Pſalm 118 544

Zweite Abteilung.

Das Wissen Gottes und die Geschöpfe im allgemeinen.

Fünftes Kapitel.

Das Wissen Gottes, soweit es sich auf anderes erstreckt, als Er selber ist.

---

107. Die scientia media und ihr Verhältnis zu den übrigen Zweigen der Theologie.

Es kann vor dem Irrtum nicht genug gewarnt werden, als ob die scientia media einen für die übrigen Teile der theologischen Wissenschaft und zumal für das praktische Sittenleben höchst gleichgültigen Gegenstand betreffe; als ob es sich bei der diesbezüglichen Kontroverse um eine öde metaphysische Diskussion handle. Die scientia media ist, wie bereits gesagt, ein Krebsschaden in der Theologie, welchem es die letztere zu danken hat, daß in ihren verschiedenen Teilen die lebendige und innere Einheit, jene praktische Einheit, nach welcher die theologischen spekulativen Ideen die Leitsterne bilden für die christliche Ascese, nicht mehr besteht. Es ist so weit gekommen, daß einer der bedeutendsten deutschen Theologen dies gerade als einen Vorzug der theologischen Wissenschaft offen und laut hervor-

gehoben hat, dieselbe besitze in sich keine systematische Einheit als Grundcharakter.

Dagegen sind alle Väter und die ganze Scholastik der Ansicht, daß die innere Einheit der theologischen Wissenschaft weit erhabener und weit inniger sei, als die irgend einer rein natürlichen Wissenschaft, und der Fürst der Scholastik weist bei mehreren Gelegenheiten den formalen Charakter dieser einen leitenden Grundidee nach. Ja gerade die scientia media ist ein sprechender, wenn auch negativer Beweis davon, daß diese Einheit eine sehr tiefgehende ist. Denn wenn die einfache Leugnung der Thatsache, daß Gott nur vermittelst seines Wesens erkennt und nichts anderes für Ihn erkennbar ist außer auf Grund dieses Wesens, also auf Grund seiner wirkenden Ursächlichkeit, ihren schädlichen Einfluß erstreckt hat auf die wissenschaftliche Behandlung aller göttlichen Vollkommenheiten und ebenso der gottmenschlichen Person Christi und ihrer Wirksamkeit sowie der gesamten Gnadenfrage, so geht daraus hervor, daß dies alles auf das innigste in sich zusammenhängt. Nur wo eine Einheit sich vorfindet, ist die Beschädigung eines Teiles zugleich die Beschädigung des Ganzen; und je tiefer die Einheit, desto verderblicher und allgemeiner die Schädigung.

Theologische Fragen sind deshalb niemals mit Gleichgültigkeit zu behandeln. Dunkel in einem Teile der Theologie bedeutet auch vermehrtes Dunkel in allen anderen; Beleuchtung eines Teiles dieser Wissenschaft hat Licht und Klärung zur notwendigen Folge in den übrigen. Da aber die Theologie zugleich eine eminent praktische Wissenschaft ist, der es zugehört, die Mittel zur Erreichung des denkbar höchsten Zweckes in bestimmtester Weise zu bezeichnen, so wird kein Irrtum, mag er auch anscheinend noch so spekulativ sein, ohne ernste Folgen bleiben können für das praktische christliche Leben.

Die Molinisten mögen vielleicht in den rein praktischen Sittenregeln, soweit sie die einzelnen Handlungen und nicht

die allgemeineren Principien betreffen, von ihren Gegnern wenig abweichen. Die Kirche hat ja in dieser Hinsicht seit zwei Jahrhunderten zum Glück vorgebaut und viele positiv maßgebende Bestimmungen getroffen. Die Frage ist jedoch die: Können die Molinisten ihre eigenen positiven Vorschriften für das praktische christliche Leben in den Principien der scientia media begründen, oder führen diese letzteren nicht vielmehr aus sich heraus zum geraden Gegenteil?

Ist das letztere der Fall, so ist die Gefahr durchaus nicht zu unterschätzen. Der Mensch nämlich wird immer mehr geneigt sein, den allgemeinen Principien und ihren Konsequenzen, wenn auch sich selber unbewußt, zu folgen, als einzelnen Vorschriften, deren innerer Grund ihm nicht gegenwärtig ist. Wenigstens wird er die Tragweite der letzteren möglichst abzuschwächen suchen.

Ein Beispiel davon paßt gerade zu der Stufe, auf welche unsere Untersuchung gelangt ist und wird das Gesagte bestätigen.

§. 1.

Person und Selbstkenntnis im Geschöpfe.

108. Die Bedeutung des Selbsterkennens.

Das „ama nesciri“ der Nachfolge Christi wird von den Molinisten in der Praxis eben so warm empfohlen wie von den Thomisten. Wie stellen sich aber die Principien des Molinismus dazu? Der freie Akt ist jedenfalls das kostbarste von allem dem, was im geschöpflichen Leben Existenz hat und es ist deshalb auch eine hohe Ehre für den Menschen, selbstbewußt, aus keinem anderen Grunde, als weil er so wollte, etwas Gutes und Lobwertes gethan zu haben. Hat nun der Mensch nach den Principien des Molinismus ein Recht, danach zu verlangen, daß sein freier Akt erkannt werde? Ganz ohne Zweifel. Der betreffende Akt ist aus sich, seiner Natur nach, erkennbar; also berechtigt er auch

den eigenen Besitzer, danach zu verlangen, daß derselbe er- und bekannt werde. Soll sich denn der Mensch gegen die Natur seines eigenen Aktes, der von seinem eigenen Vermögen herkommt, erheben und die Entwicklung dieser Natur, die ja an und für sich etwas rein Gutes enthält, mit Gewalt zurückhalten? Oder ist es nichts Gutes, gekannt zu werden, wenn das eigene Sein Gottes es in seinem Wesen einschließt, daß es thatsächlich und notwendig erkannt wird!

Ist der freie Akt mit seinem Inhalte aus sich heraus, seiner Natur nach erkennbar, so wäre das „ama nesciri" nicht nur keine Tugend, sondern das Gegenteil; es wäre ein Fehler. Es wäre ein Widerstreben gegen die rein gute Natur des Aktes und ebenso zu mißbilligen, als wenn ein Schüler nicht lernen, ein Schreiber nicht schreiben, wie wenn das Vermögen, welches jemanden verliehen worden ist, nicht bethätigt würde, bloß aus dem einfachen Grunde, weil man es nicht bethätigen will. Der aus sich erkennbare Akt hat aus sich das natürliche Vermögen, erkannt zu werden; also wäre es niemandem erlaubt, zu wünschen, daß er nicht gekannt würde.

Perfectio cujuscunque est secundum naturam esse: „Es ist die Vollendung eines jeden Dinges," so bestätigt Thomas, „daß dasselbe gemäß seiner Natur ist und wirkt."

Rührt jedoch die thatsächliche Erkennbarkeit des freien Aktes von Gott her und zwar aus dem Grunde, weil Gott die erste einwirkende Ursache desselben als eines freien ist und zugleich der erste Grund von dessen Erkennbarkeit, so stimmt dieses erste Gebot der christlichen Demut zu gleicher Zeit durchaus mit der objektiven Wahrheit. Von dir, o Mensch, kommt im freien Akte bloß das Vermögen, nicht zu sein, d. h. zu fallen; und alles, was positiv Gutes in demselben sich vorfindet, kommt in erster Linie von Gott. Verschwinde also mit deiner Persönnlichkeit vor Gott. Gieb Gott allein die Ehre. Erlaube nicht, daß man von dir spreche, als von dem alleinigen Urheber dessen, was im

freien Akte frei, was also der größte und edelste Vorzug desselben ist.

In diesem Sinne schreibt der große Gregor treffend: [1]) „Da nun also heilige Männer zuvörderst so sehr sich abmühen, um selbst zur Vollkommenheit zu gelangen, werden sie für die anderen vermittelst heiliger Verkündigung des Wortes Gottes gleichsam Monate, das Maß nämlich oder die Richtschnur der Tugenden. Solche Monate zählt der Herr allein, weil diese geistigen Güter in ihren Herzen nur derjenige, welcher sie gegeben, wägt. Und weil nach Maßgabe der Tugenden auch die Früchte als Wirkungen sich gestalten; wird mit Recht hinzugefügt: Und hast du gewußt um die Zeit ihrer Geburt? Als ob der Herr sagte, gleich wie ich; der ich in den Gedanken die Monate, nämlich die Richtschnur der Tugenden zähle und damit auch zugleich weiß, wann die heiligen Seelen die Kraft haben zu erzeugen was sie in ihren Gedanken erstreben: denn, während ich die Geheimnisse des Herzens schaue, wäge ich zugleich innerlich im Gewichte des Gedankens ab die äußerlich in der Handlung folgende Wirkung."

Auf solche Worte kann das „ama nesciri" mit Recht begründet werden und der einseitige Wunsch nach Anerkennung der eigenen Verdienste ist damit auch vor der Wissenschaft ein völlig unberechtigter. Es heißt da, wie der Apostel sagt: „Was hast du, das du nicht empfan-

---

[1]) S. Greg. M. lib. 30. c. 10. Quia ergo (sancti viri) tanta in se prius studia congerunt, quasi in conceptu sanctae praedicationis menses virtutum fiunt. Quos menses Dominus solus dinumerat: quia eadem bona in eorum cordibus non nisi qui dedit pensat. Et quia juxta mensuram virtutum effectus etiam sequitur fructuum, recte subjungitur: Et scisti tempus partus earum? Subaudis, ut ego, qui dum in cogitatione virtutum menses dinumero, quando hoc quod implere appetunt parere valeant scio: quia nimirum dum cordis occulta conspicio, futurum foris effectum operis, intus in pondere cogitationis penso

gen; wenn du es aber empfangen, warum rühmst du dich dessen, als ob du es nicht empfangen." Qui dedit pensat: „wer das innere gute Werk gegeben hat, wägt es ab." Er kennt es durch und durch und weiß allein, welche äußere Frucht daraus erfolgen wird; denn Er kennet Sich selbst und seine Macht.

Deshalb sagt auch derselbe heilige Lehrer noch ausdrücklicher:[1]) „Die Entwicklung des göttlichen Samenkorns kann im fremden Geiste niemand beobachten außer derjenige, der da schafft." Und im eigenen Geiste?[2]) „Keineswegs schauen wir uns selbst so, daß wir etwa wissen, etwas anderes sei in uns der vernünftige Teil, der da zu leiten berufen ist, und etwas anderes der sinnliche Teil, der da geleitet wird, außer wenn wir zu dieser geheimen Stille unsere Zuflucht nehmen und von jeder verwirrenden Verbindung mit der Außenwelt uns zurückziehen." Und worin besteht diese geheime Stille? „Denn dann erkennt die Seele sich selbst, wenn sie, obgleich mitten unter Sündern befindlich, daran denkt, daß sie nach Gottes, ihres Schöpfers, Bild und Gleichnis geschaffen ist und einherwandelt nach der Richtschnur der in ihr enthaltenen Ähnlichkeit."

Wie beschaffen aber die Richtschnur dieser Ähnlichkeit ist, giebt Thomas an, wenn er sagt (S. Th. I. q. 93. art. 1.): „Zum Wesen des Bildes gehört es, daß es ex alio, von einem anderen; daß es nämlich die von einem anderen

---

[1]) S. Greg. moral. lib. 30. c. 9. Quae incrementa divinorum seminum nullus in mente aliena considerat nisi ipse qui creat.

[2]) L. c. c. 12. Nequaquam nosmetipsos intuemur, ut sciamus aliud esse in nobis rationale quod regit, aliud animale quod regitur, nisi ad secretum hujus silentii recurrentes ab omni exterius perturbatione sopiamur . . . Semetipsam namque anima cognoscit, quando etiam inter peccantes posita, quia ad auctoris sui imaginem ac similitudinem sit condita meminit et juxta perceptae similitudinis ordinem incedit.

ausgehende Ähnlichkeit sei." Nur insoweit erkennt die Seele sich selbst nach den Worten Gregors, inwieweit sie erkennt, sie sei nach dem Bilde und der Ähnlichkeit geschaffen. Nach dem Bilde Gottes sein aber bedeutet nach Thomas nichts anderes, als daß diese ihre Ähnlichkeit von Gott selbst ausgeht. Sie ist deshalb um so mehr nach diesem Bilde, je mehr sie dies erkennt; gleichwie der Sohn, das ewige Wort, aus dem Grunde das vollkommene Bild des Vaters ist, weil Er in der vollen Einheit der einzelnen Natur von Ihm ausgeht und somit nichts ist und nichts hat und nichts wirkt, als was der Vater ist, hat und wirkt. Sonach erkennt die Seele nur in dem Maße wahrhaft sich selbst, als sie erkennt, daß dieses Selbstkennen von Gott verursacht sei. Gottes Selbstkenntnis bezieht sich auf sein eigenes Sein; denn dieses ist Wirklichkeit. Das Geschöpf erkennt sich selbst, wenn es sich als Erzeugnis von Gottes Macht und Gewalt betrachtet, wenn es und in welchem Grade es Gott und seine Kraft erkennt. Das geschöpfliche Selbstkennen ist eben so unergründlich und unendlich wie die Macht Gottes, denn sein Gegenstand ist eben die unergründliche und unendliche Macht Gottes, soweit diese das geschöpfliche Selbst gestaltet. Dieses „Selbst" kann seine Erkennbarkeit sowohl an sich als auch in dem, was es wirkt, nur von Gott haben.

Dies ist auch die tägliche Erfahrung.

109. Praktische Anwendung.

Des Menschen Tugenden und Fähigkeiten gefallen nur dann, wenn er selbst sich deren nicht bewußt erscheint. Die Schönheit verliert ihren gewinnendsten Zauber, wenn gemerkt wird, die betreffende Person wisse nur zu wohl, sie sei schön. Der Gelehrte verschließt sich selber weiteres Licht und höhere Aufklärung, wenn er selbstbewußt von seinem persönlichen Wissen groß denkt. Er mag einem Schüler noch so ehrwürdig und achtungswert vorher erschienen sein, es ist damit vorbei und auch seine Lehre besitzt nicht mehr die frühere überzeugende

Kraft, wenn der Schüler merkt, der Lehrer wisse wohl, daß er viel wisse. Den größten Künstler verunziert das zur Schau getragene Bewußtsein seines Talentes, mag man auch seine Werke schätzen.

Sind nicht Barmherzigkeit, Gebetseifer, Abtötung herrliche Tugenden? Sie werden zu häßlichen Lastern, wenn man sie mit dem Selbstgefühl übt, etwas Gutes zu thun. „Wenn du also," sagt der Heiland, „Almosen geben willst, so stoße nicht vorher laut in die Trompete, wie die Heuchler es machen in den Synagogen und in den Straßen, damit sie geehrt werden vor den Menschen; wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn erhalten. Giebst du Almosen, so soll vielmehr deine Linke nicht wissen, was deine Rechte thut und dein Almosen soll im verborgenen sein und dein Vater, der da ins Verborgene sieht, wird dir wieder vergelten." Verborgen müssen die Vorzüge des Menschen zuvörderst ihm selber sein, wenn sie Gott und den Menschen gefallen sollen.

Die „zwei Pfennige" der Witwe waren kostbarer in den Augen Gottes wie die reichen Gaben der Vornehmen; denn die Witwe selber glaubte nicht, viel damit zu thun. Sie waren verborgen vor ihr selbst. Der Heiland aber sagte ganz offen und deutlich zu seinen Aposteln: „Wenn ihr alles gethan habt, was ihr thun mußtet, dann saget, wir sind unnütze Knechte."

Das ama nesciri hat seine streng wissenschaftliche Grundlage. Denn gerade der eigentlich leitende Grund des positiv freien Aktes, jener innere Grund, kraft dessen ich sagen kann, der Akt gehört mir, ich habe ihn gewirkt, ich bin schuld daran; — gerade dieser Grund, der da den Akt zu einem freien macht, zu einem in sich selbst dastehenden und von keiner dem Menschen fremden Ursächlichkeit abhängigen, dieser Grund kommt unmittelbar vom ersten Urgrunde, der da in sich Selbstbewußtsein ganz und gar ist und nicht nur solches hat.

Verfolgen wir die einzelnen Stufen des Selbstbewußt-

seins zuvörderst in praktischer Weise, damit vor allem veranschaulicht werde, wohin die ganze nachfolgende philosophische Darlegung zielt. Die spekulative Entwicklung des Selbstbewußtseins wird später gegeben werden.

Diese Stufen regeln sich ganz genau nach dem Subjekt und dem Gegenstande des betreffenden Erkennens. Das Kind erkennt. Es erkennt aber in anderer Weise wie das Tier. Von frühe an bereits weiß es zu vergleichen; es begnügt sich nicht mit den Antworten, die es erhält; es fragt immer weiter; — trotzdem kann sein Erkennen kein selbstbewußtes genannt werden. Dasselbe ist wohl himmelweit verschieden von dem rein sinnlichen. Das Kind beansprucht schon von vornherein eine gewisse Selbständigkeit und gruppiert die Sorgen der anderen um sich in einer Weise, wie das bei der höchst entwickelten Tiergattung nie der Fall sein kann. Es macht schon sehr früh seinen Willen geltend, im Gegensatze selbst zum Willen seiner Eltern und Erzieher. Bei alledem aber ist es dafür nicht verantwortlich.

Das Kind hat in sich bloß das positive Vermögen, selbstbewußt zu werden; mit anderen Worten: es besteht in seinem Innern die lebendige Möglichkeit, sich selber als das Subjekt des Erkennens gegenwärtig zu sein und so sein Selbst mit dem Erkenntnisakt zu identifizieren. Die menschliche Natur als Träger des Selbstbewußtseins ist im Kinde thatsächlich vorhanden und das Eigentümliche, was das Kind bereits im frühesten Alter liebenswert und zum Gegenstande allgemeiner Sorge macht, ist eben die innere Neigung zur Selbständigkeit, zum bewußten Selbst, welche in tausend Zügen ihr Dasein verrät, während alles, was thatsächlich an ihm erscheint, nur Schwäche und Ohnmacht ist. Geboren für den höchsten Adel im Bereiche der Natur ist der augenblickliche Anteil, den es am wirklichen Sein hat, nur große Abhängigkeit, tiefe Schwäche, allseitige Ohnmacht. Dieser Gegensatz zwischen dem, was das Kind von sich aus werden kann und dem, was es thatsächlich ist, bildet den

Schlüssel zur Romantik, die das Kindesalter umgiebt; besteht ja doch Romantik in der Harmonie der Gegensätze.

Das Kind ist Künstler par excellence. Kunst und Künstler ist in ihm identisch. Es ist ganz und gar, in seinem ganzen Sein getrieben von der Idee, welche in ihm lebt und von deren Dasein es nicht die mindeste bewußte Ahnung hat. Was es thut, das thut es ganz und dabei ist es mit ganzer Seele. In der Kunst, wie sie im späteren Alter betrieben wird, ist die künstlerische, die innerlich treibende Idee immerdar gemischt mit der Überlegung; der thätige Künstler ist sich dessen bewußt, was er wirkt. Wie beschaffen ist diese Art Selbstbewußtsein, die des Künstlers?

Erinnern wir uns, was Thomas oben erklärt hatte: „Der thatsächlich Erkennende ist nicht etwa die Substanz des Erkannten, sondern das Erkannte." Er hat damit fein und scharf die thatsächliche Identität zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten nicht in den Erkenntnisakt und die Substanz des Erkannten gesetzt, sondern in den Erkenntnisakt und das, was kraft der Idee, was also kraft des Bildes der einzelnen Substanz thatsächlich erkannt wird. Der Erkennende ist nicht die Substanz an sich; er erkennt auch nicht das Einzeln-Wirkliche an sich. Er erkennt vielmehr das Einzeln-Wirkliche, soweit es auf ihn einwirkt und soweit es dabei von der Substanz getragen und durchdrungen wird. Er erkennt nicht den Apfel, soweit dieser ein einzelner Apfel ist. Er erkennt auch nicht unmittelbar die innere Substanz desselben. Er erkennt, soweit die äußere Erscheinung auf ihn durch die Sinne einwirkt, den einzelnen wirklichen Apfel gemäß dem inneren Seinsgrunde, der ihn zum Apfel und zu nichts anderem macht, d. h. gemäß der Substanz und ist insoweit eins mit ihm.

Wissen ist Erkennen vermittelst des Grundes. Ich habe vom einzelnen Apfel ein Wissen, weil ich erkenne, wie er vom inneren tiefsten Seinsgrunde innerhalb seiner selbst in allen seinen Erscheinungen geleitet und bestimmt wird.

Danach ist der Grad des Selbstbewußtseins beim Künstler als solchem zu bestimmen. Der Geist des Künstlers ist zwar eins mit dem Wesensinhalt des Gegenstandes seiner Kunstarbeit. Eine und dieselbe Idee schafft innen und bestimmt nach der künstlerischen Konzeption den Stoff außen; nur wird sie da Ideal genannt und hier im Stoffe Kunstform. Diese Identität ist wohl die treibende und leitende Kraft für das Schaffen. Jedoch ist sie dem Künstler nicht bewußt. Sie ist nicht thatsächliches Selbstbewußtsein, sondern vermag ein solches nur zu tragen.

Das Kind ist Künstler durch und durch; sein ganzes Sein ist identisch mit dem, was es thut; — es ist durchaus getrieben von seinem jedesmaligen Gedanken. Der eigentlich so genannte Künstler ist nur Künstler gemäß einer einzelnen maßgebenden Idee und gemäß dem, wozu diese Idee treibt, sei es daß das Auszuführende in Betracht kommt oder die Mittel der Ausführung erwogen werden. Beide aber, Kind und Künstler, vermögen erst, soweit nämlich die Kunst reicht, das Selbstbewußtsein zu tragen.

Das innere Ideal und somit die eigene treibende Gewalt im Schaffen, wird dem Künstler erst dann voll gegenwärtig; er wird sich dessen erst dann voll bewußt und kann davon Rechenschaft geben, wenn es thatsächlich verwirklicht ist. Dann wird der Künstler, wie Thomas sagt, identisch, nicht mit dem Ideal, sondern mit dem einzelnen nach dem Ideal Gewirkten. Da ist der Anfang des Selbstbewußtseins im Künstler als Künstler gegeben; da hört aber auch das Wirken der Kunst als solcher auf. So weit der Moses aus dem Marmor herausgemeißelt erscheint, so weit wird sich Michel Angelo seines Ideals vollbewußt. Die Identität ist damit in gleichem Maße hergestellt zwischen dem Ideal „Moses" im Kopfe des Künstlers und der einzelnen Kunstform „Moses" im Marmor.

So weit sich Vers an Vers reihte in Schillers Glocke, so weit trat das innere Ideal gegenwärtig vor den Geist des

Dichters, den es früher bereits im Bereiche des Vermögens erfüllt und zum Schaffen getrieben hatte. So weit ein Teil nach dem anderen seiner Marcellusmesse von Palestrina auf das Papier gebracht in Noten vor ihm stand, insoweit ward der Meister er selbst als Urheber des Kunstwerkes.

Der Erkennende wird dann ebenfalls das Erkannte, aber nur soweit dieses in einzelner Wirklichkeit ist und in dieser einzelnen Wirklichkeit von der Substanz oder der Kunstform durchdrungen erscheint.

Erwägen wir das Gegenteil! Könnte Michel Angelo ohne weiteres seinen Moses auch in Holz schnitzen? Wäre der Künstler thatsächlich sein eigenes Ideal, so müßte dies ohne Schwierigkeit geschehen können. Er hätte eben das Ideal ganz in seiner Gewalt nicht nur der Darstellung, sondern auch dem subjektiven Sein nach. Das ist aber nicht der Fall. Der Künstler muß zuerst die Charaktereigenschaften des Holzes prüfen, die Werkzeuge kennen lernen, denen das Holz zugänglich ist u. dgl. mehr; alles Dinge, die an und für sich dem Kunstideale fremd sind; denen, als nur vom eigentümlichen Stoffe geforderten, das Ideal gleichgültig gegenübersteht. Das Holz oder der Marmor ist nicht die Kunstform, die Kunstform ist nicht der Künstler und ebensowenig ist der Künstler der Stoff. Wohl aber weiß der Künstler, sobald das Einzeln-Wirkliche seines Kunstwerkes sich aus dem Stoffe herausschält, ob es dem inneren Ideale entspricht oder nicht. Die Richtschnur des Schaffens hat er immer in sich, aber er wird sich deren in allen Einzelnheiten erst bewußt, sobald und inwieweit der einzelne Stoff durch selbe getragen wird.

Es bezieht sich also hier das Selbstbewußtsein auf den thatsächlichen Umstand, daß der Stoff außen dieselbe Kunstform trägt, welche als Ideal dem Innern des Künstlers angehört und somit durchaus die seinige ist.

Der Künstler wird durch sein Ideal nach außen getragen

und erst von außen geht der Anlaß zu der entsprechenden Identität und demgemäß zum Selbstbewußtsein aus.

Der Jünger der Wissenschaft bleibt in sich selbst. Nicht mehr die Identität des inneren Ideals, welches doch außen niemals in seiner vollen Reinheit erscheint, mit der Kunstform im einzelnen Stoffe ist bei ihm der subjektive Träger des Selbstbewußtseins; sondern die Identität der Substanz der äußeren Dinge mit dem eigenen Geiste des Erkennenden, respektive mit seinem eigenen Vernunftvermögen: die Identität der Idee mit der Erkenntniskraft. Der Gegenstand der Wissenschaft an sich ist ja die Substanz der Dinge und die Substanz der Dinge an sich ist als Idee mit der menschlichen Vernunft identisch, soweit diese erkennen kann. Welches Selbstbewußtsein wird durch diese Identität begründet?

Wir bitten den Leser, auf ein Äquivok Rücksicht nehmen zu wollen, welches die Frage nach der objektiven Erkennbarkeit des freien Aktes sehr verwirrt hat. Wenn hier von einer Erkennbarkeit des freien Aktes die Rede ist, so ist nicht das bloße Sein des freien Aktes gemeint; das erreicht ja auch in gewisser Weise der Sinn. Nein, der Akt soll als freier erkennbar sein, d. h. als ein solcher, welcher den Seinsgrund innerhalb seiner selbst hat. Etwas wahrhaft Freies erkennen heißt den inneren Grund erkennen, warum es so geschieht und nicht anders. Der einzige Grund nun des Freien und zwar jener innere Grund, welcher es von allem anderen, was sonst noch vorhanden ist, trennt und ihm gerade seine Würde als etwas Freies giebt, ist kein anderer als das „Selbst". Wird beim freien Akte gefragt, warum er so sei und nicht anders, so ist nur das handelnde „Selbst" die Antwort und nichts Äußerliches. Deshalb ist diese Frage hier wichtig, sie bereitet den Weg zur Beseitigung einer Menge von Einwürfen gegen die richtige Lehre. Wird das Einwirken Gottes beim freien Akte auf die Vernunft beschränkt und so als ein rein moralisches betrachtet, so hat

das eben mit dem freien Akte als solchem nichts zu thun. Die Vernunft ist für den freien Akt, der nur im „Selbst“ gründet, etwas Äußerliches.

Genügt für den freien Akt die Grundlage, wie sie die für die Wissenschaft erforderte Identität der äußeren Substanz mit der inneren Idee und dieser als des bestimmenden Erkenntnisgrundes mit dem Vernunftvermögen, immer im Bereiche des Vermögens, gewährt? Unmöglich. Was enthält die Substanz der äußeren Dinge, die allein im Innern des Vernunftvermögens vorhanden ist, ohne daß sie von irgend welchen Einzelnheiten begleitet wäre? Reine Indifferenz, reine Gleichgültigkeit für alles in der Wirklichkeit bestimmte Sein. Was enthält das Vernunftvermögen an sich betrachtet? Reine Indifferenz, reine Gleichgültigkeit für alle bestimmte Erkenntnisakte.

Die Wissenschaft richtet sich aber doch auf das Einzelne? Allerdings; und demgemäß bietet sie wohl die Grundlage aber auch nichts weiter zu jenem thatsächlichen Selbstbewußtsein, kraft dessen ich sage: „Ich erkenne mich als einen, der in diesem einzelnen Falle erkennt.“ Sie ist das eigentliche „Selbst“ nicht. In derselben Weise ermöglicht die künstlerische Identität der Kunstform mit dem Geiste des Künstlers es dem Künstler, sich als schaffenden zu erkennen. Der Unterschied ist nur der, daß die Wissenschaft nach innen führt und so das Bewußtsein verursacht, daß man thatsächlich erkennt; die Kunst aber führt nach außen und bildet in dieser Weise den subjektiven Träger für das Bewußtsein, daß man thatsächlich etwas und was man schafft.

110. Das absolute Selbstbewußtsein als Grundlage des freien Aktes.

Das ist aber noch immer nicht das Selbstbewußtsein, wie es den freien Akt tragen soll. Hier soll nur das „Selbst“ unabhängig von allem Äußeren den Grund bilden, warum der Akt so sei und nicht anders. Nur innerhalb des eigenen

subjektiven Sein soll der freie Akt seinen hinreichenden Grund haben, um wahrhaft selbständig zu sein. Und dieser Grund muß erkannt sein, soll der freie Akt als freier erkannt werden.

Für die Wissenschaft ist ihre Richtschnur und ihr Maß außen in den Dingen befindlich, sei es die Substanz für die positive innere Grundlage des Erkennens, seien es die wirklichen Einzelnheiten für die Vergegenwärtigung der im Vernunftvermögen vorhandenen Substanz im einzelnen Erkenntnisakt. Für die Kunst ist Maß und Richtschnur einerseits das an sich fremde Ideal, welches das eigene Selbst, wo es sich befindet, vielmehr treibt und in seinem Dienste aufzehrt, als von demselben sich beherrschen läßt; und andererseits für die Ausführung des Kunstwerkes und somit für die Ermöglichung des künstlerischen Selbstbewußtseins ist es der Stoff. Daß der Mensch thatsächlich erkennt, das ermöglicht für sich allein die Wissenschaft. Daß er künstlerisch arbeitet und daß demgemäß in ihm das Bewußtsein herrscht von der Thatsächlichkeit des Erkannten und des Gearbeiteten, das ermöglicht die Kunst. Wie aber das „Selbst", nämlich der Vorteil, das Wohl oder die Vollendung des Erkennenden dazu sich verhält, also für das eigentliche volle Selbstbewußtsein, das seinen Grund ganz in sich hat, ist sowohl Wissenschaft wie Kunst durchaus gleichgültig!

Oder soll die Identität, welche zwischen Idee und Vernunftvermögen im Innern des Menschen herrscht, für sich allein ausreichend sein, um einen Grund dafür zu geben, daß der Mensch den Grund seines Wirkens in sich hat, also frei wirkt?

Das ist wieder unmöglich. Diese Identität bietet wohl von sich aus die Möglichkeit, sie bietet das innere Vermögen, daß der Mensch in sich selbst und somit in seiner eigenen Vollendung den bestimmenden Grund seines Handelns habe; besteht ja doch diese Identität ganz innerhalb des menschlichen Geistes und wird von der Natur selber

verursacht. Aber diese selbe Identität ist auf der anderen Seite, wie bereits gesagt, ganz indifferent. Soll sie in ihrem Bereiche bestimmt und bethätigt werden, so kann dies nur von außen her geschehen durch die wirklichen Einzelnheiten, welche die Substanz in ihrem subjektiven Bestande begleiten.

Der Mensch gelangt zum Bewußtsein, daß er etwas erkennt, und daß er etwas thut oder schafft, durch Vermittelung der Außenwelt und deshalb enthalten die wissenschaftlichen Ideen und die künstlerischen Ideale je nach ihrer Weise vielmehr die Vollendung der äußeren Dinge oder im allgemeinen des Stoffes als die Vollendung und die Selbständigkeit des eigenen wirkenden und erkennenden Selbst. Sie geben dem Geiste wohl die Mittel an die Hand, das äußere Sein gemäß den in dasselbe gelegten substantiellen Gründen zur Vollendung zu leiten und höchstens sich selber als leitenden zu erkennen; aber für seine eigene, thatsächlich selbständige, von außen unabhängige Vollendung hat der Geist innerhalb seiner selbst absolut keinen wirkenden Grund; da ist überall Indifferenz, überall Gleichgültigkeit.

Das Selbstbewußtsein, wie es für die Erkennbarkeit des freien Aktes erfordert ist, insofern es nämlich den Grund desselben, d. h. die Art und Weise der eigenen Vollendung, das eigene „Selbst" als maßgebend in sich enthält, kann, man mag hinsehen, wohin man will, vom menschlichen Vernunftvermögen nicht ausgehen. Es ist dies gar nicht möglich.

Was Gregor oben sagt: „Will eine Seele sich selbst erkennen, so muß sie sich zurückziehen von den äußeren Dingen;" was die Schrift sagt: „Wenn du nicht dich selbst erkennest, dann laufe nach der Herde deiner Leidenschaften, deren Gegenstand die äußeren Güter bilden;" das ist tägliche Erfahrung (Cant. 1. 7.). Die Pharisäer wußten die Schriften; und sie wußten nur allzu gut, daß sie dieselben wußten. War damit gegeben, daß sie wahrhaft innerlich frei waren? War darin der Grund für ihre freien Akte enthalten, so daß letztere unabhängig gewesen wären von der Sucht nach äußeren

Ehrenbezeigungen, vom Neide, vom Geldgewinne, nur geleitet von dem Wohle ihres eigenen „Selbst", ihrer unsterblichen Seele? Wußten sie, daß Haß und Neid die Triebfeder ihrer Worte und Werke waren? Hatten sie wirkliches Selbstbewußtsein, wie dies für den positiv freien, d. h. unabhängigen Akt erforderlich ist?

Was von ihnen der Prophet sagt, das gilt ja von unzähligen anderen: „Sie meinten, daß ihre Wege gut seien und das Ende derselben war die Hölle." Wie viele große Gelehrte und talentvolle Künstler standen am Ende des Lebens nur vor einer großen und leider unverbesserlichen Selbsttäuschung! Noch mehr. Sind nicht gerade die begabtesten Geister, soweit es die Wissenschaft betrifft, zum großen Teile jene, die sich am meisten selbst betrügen und am wenigsten solche Selbstkenntnis besitzen, wie es erforderlich ist, damit sie wirklich frei seien und demnach nur ihr eigenes wahres Wohl, ihr „Selbst" als innerlich maßgebenden Grund an die Spitze des Wirkens stellen; nicht aber äußeren Ruhm, Ansammeln von Geld und Gut, oder den Schaden derjenigen, die sie für ihre Feinde erachten!

„Der Mensch weiß aus sich allein nicht, ob er der Liebe oder des Hasses von seiten Gottes würdig ist;" so sagt die Schrift und dies ist die Wahrheit. Der Mensch hat weder von seiten der ihn umgebenden Natur noch von seiten seiner eigenen Substanz oder seiner eigenen Vermögen die klare, heilsame, volle Selbstkenntnis zu erwarten. Damit aber ist es ganz unmöglich, daß der freie Akt seine Erkennbarkeit vom Menschen aus mitbringe, denn er ist eben nur insoweit *frei*, nämlich frei von den äußeren Schranken, als der Grund desselben innerhalb seiner selbst ist und dieser leitende und den wirklichen Akt bestimmende Grund kann nur die durchdringende Kenntnis seiner selbst und seines eigenen Wohles sein.

Der Mensch trägt in sich als von Natur aus ihm zugehörig die Identität zwischen dem Vernunftvermögen und der Idee und damit trägt er zugleich in sich als sein Eigentum

das Vermögen, frei und von innen heraus als unabhängiges Selbst zu handeln, das da zum bestimmenden Grunde nur sich selbst und das eigene Wohl hat. Die freie Handlung gehört dem Handelnden wirklich zu; denn ihm gehört ganz eigen zu das empfangende Vermögen und nach der allmeinen Regel wird alles Bestimmende und Bethätigende aufgenommen gemäß der bestimmbaren, empfangenden Potenz. Darauf hin ist der freie Akt dem frei Handelnden eigen; nicht aber weil der bestimmende Grund vom Vermögen oder vom Menschen selber kommt. Dieses bestimmende Element im freien Akte, das da nur das „Selbst", die Vollendung nämlich des freien Wesens zum Zwecke hat, kann gar nicht vom menschlichen Vermögen kommen. Nur derjenige kann es geben, der sein eigenes Selbst ist; nur derjenige kann deshalb die Ursache der Erkennbarkeit des positiv freien Aktes sein, der da in sich wesentlich Selbstbewußtsein ist, in dessen „Selbst" die Kreatur ihr eigenes „Selbst" findet.

„**Faciem tuam requiram,**" fleht deshalb der Psalmist. Der Mensch sieht nicht sein eigenes Antlitz; er erkennt sich nicht selbst durch sich selbst; im Antlitze Gottes findet er sich selbst wieder, dann erkennt er sich, wenn Gott sein Antlitz ihm zukehrt. Deshalb soll er nicht aufhören zu beten: **Non avertas faciem a me et similis ero descendentibus in locum.** Wir sinken in demselben Maße, in welchem wir nicht in Gott die wirkende Ursache unserer Selbsterkenntnis erblicken. Wir werden in demselben Grade unfrei, abhängig von den Banden der Kreaturen, in welchem wir nicht vom „Selbst" Gottes den bestimmenden Grund für unseren freien Akt, für die Vollendung unseres eigenen Selbst empfangen.

Dieses selbe muß nun noch kurz philosophisch dargelegt werden. Wir werden dann sehen, warum Thomas so ausführlich das Selbsterkennen Gottes behandelt hat; dieses göttliche Selbsterkennen besitzt vollauf entscheidende Bedeutung. Wir werden dann auch immer mehr darüber klar

werden, von wie vielen irrtümlichen Auffassungen der Grundbegriffe des heiligen Thomas und einer gesunden Philosophie überhaupt die scientia media die erste Ursache ist.

Wir müssen etwas ausführlich sein, weil wir gezwungen sind, allen den in der ganzen Philosophie und Theologie zerstreuten Fäden des Irrtums nachzugehen, um die scientia media wirksam zu bekämpfen und die Vorwürfe wider das gegenteilige System zu eben so vielen Stützen der Wahrheit zu machen.

111. Die Natur als einzelne im Menschen ist nicht die Person.

Die Erörterung der Frage nach der Bedeutung der Person im Menschen oder der Subsistenz in den vernunftlosen Dingen ist für die vorliegende Untersuchung von höchster Wichtigkeit, damit die Schwierigkeiten, welche sich dem Vorherwissen der Sünde von seiten Gottes entgegenstellen, gehoben werden. Zugleich werden die Zweifel und Unrichtigkeiten, die von der scientia media aus in die Lehre von der Person Christi und von dem Wesen der Erbsünde eingedrungen sind, durch eine richtige Auffassung des Begriffes der Person am entschiedensten bekämpft. Die Person ist offenbar im Geschöpfe der Träger der Sünde. Es muß deshalb einerseits vermieden werden, die Person mit der Natur zu verwechseln; denn dadurch würde die Sünde gleichwie die Natur etwas innerlich Notwendiges und es müßte ihr ebensogut gefolgt werden, wie den aus der reinen Natur hervorgehenden Neigungen, also z. B. wie der Neigung zu wissen, zu schlafen ꝛc Andererseits muß man sich hüten, bereits die Person als etwas thatsächlich aus sich heraus Wirkliches zu betrachten; denn das würde nicht mehr erlauben, weder die Sünde zu meiden noch die begangene zu tilgen. Wer will dem entgehen, was bereits in der Person, die jeder Mensch ja von Anfang an mit sich herumträgt, in thatsächlicher Wirklichkeit enthalten ist; wenn nicht lieber gesagt werden soll, daß die

Sünde in diesem Falle mit dem Begriffe der Person selber gegeben, somit auch keine Sünde mehr wäre.

Thomas hält diese beiden Seiten wohl auseinander. Er vermischt nicht die Natur als einzelne mit der Person:[1])

„In doppelter Weise ist etwas einzeln: nämlich 1) in seiner Natur, wie z. B. diese meine Menschheit eine einzelne ist und 2) ist etwas einzeln, soweit es subsistiert in der Natur und so ist dieser Mensch, Johannes oder Petrus, ein einzelner. Eine Einigung (zwischen der zweiten Person und der menschlichen Natur) hat aber nicht stattgefunden in der Natur als einer einzelnen, denn die beiden Naturen sind unverändert geblieben; sondern die Einheit in Christo ist die der einzelnen Person, insoweit diese subsistiert in der Natur, denn ein und derselbe Christus subsistiert in einer jeden von beiden Naturen. Daß aber die Teile einzelne sind, das hängt, soweit es Teile sind, von der Natur ab, und demnach ist das Einzelnsein der Teile im Menschen nicht dasselbe Sein wie das Einzelnsein Gottes; sondern die Person ist für den Menschen und für Gott ein und dieselbe. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß nicht die Teile für das Ganze die Fähigkeit verursachen, etwas aufzunehmen."

Daß aber die Person nicht an und für sich identisch ist mit dem Wirken, also mit irgend welchem einzelnen Wirklichsein,

---

[1]) S. Th. III. dist. 2. qu. 2. art. 1. quaestiunc. 3. solutio III. ad 2: Duplex est singularitas: scilicet singularitas naturae, ut haec humanitas: et singularitas subsistentis in natura, ut hic homo. Non autem est facta unio in singularitate naturae, quia naturae inalterabiliter unitae sunt; sed est facta unio in singularitate personae subsistentis in natura, quia idem Christus in utraque natura subsistit. Singularitas autem partium, in quantum partes sunt, ad naturam pertinet; et ideo non est eadem singularitas partium hominis et Dei: sed est eadem persona hominis et Dei: nec tamen sequitur quod partes non causent assum ptibilitatem in toto.

dies sagt Thomas ebenfalls ausdrücklich: [1]) „Sein und Wirken kommt der Person zu vermittelst der Natur; jedoch ein jedes in anderer Weise. Denn das Sein gehört zur Bildung selber der Person und nach dieser Seite hin hat es den Charakter eines terminus, es schließt ab und begrenzt; deshalb ist es für die Einheit der Person die erste Vorbedingung, daß das ihr zu Grunde liegende Sein des Zusammengesetzten, nämlich der Natur, und somit ihr eigenes Sein vollständig sei. Das Wirken aber ist eine Wirkung der Person, dafür ist die Person nicht der Abschluß oder der terminus, sondern im Gegenteil das Princip und zwar muß dieses Wirken gemäß und nach Maßgabe einer Wesensform oder Natur erfolgen."

Es bleibt deshalb nur übrig, den rechten Mittelweg zu finden, um die „Person" zu bestimmen; nichts Überflüssiges hineinzubringen und nichts Notwendiges zu übersehen. Dazu wird wieder ein Text des heiligen Thomas den Anstoß geben. Er findet sich im opusc. 44, tractat. II. c. 2 der Parmer Ausgabe.

112. Wesentliche Bedeutung der Person.

„Eine doppelte Bezeichnung kommt der zusammengesetzten Substanz zu: die Bezeichnung Natur und Person. Unter Natur verstehe ich z. B. das allgemeine Menschsein; unter Person aber nicht zwar schon das Einzelne im Bereiche der Substanz, sondern die konkrete Natur, also diesen oder jenen Menschen. Denn das Menschsein ist zusammengesetzt aus Materie und Form, wie oben auseinandergesetzt worden;

---

[1]) S. Th. III. q. 19. art. 1. ad 4. Esse et operari est personae a natura; aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini, et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praejudicat unitati personali.

es besagt nämlich Seele und Leib, beides zugleich. So jedoch bezeichnet das Menschsein oder auch jeder andere innere Seinsgrund oder jede andere Natur die substanitale Wesensform zugleich mit dem Stoffe, daß es gemäß seiner hauptsächlichen und maßgebenden Bedeutung absieht von allem anderen, was nicht in dieser substantialen Form zugleich mit dem entsprechenden Stoffe eingeschlossen ist.

Anders verhält es sich jedoch mit dem Suppositum oder der Person, also mit dem einzelnen Menschen. Die hauptsächliche und maßgebende Bedeutung des Ausdruckes „Mensch" geht dahin, daß *jemand das Menschsein hat*, d. h. jene substantiale Form zugleich mit dem Stoffe, welche im „Menschsein" enthalten ist. Und weil eine nicht menschliche Person das „Menschsein" haben kann, wie in Christo, wo die Person Gott ist; oder auch, weil die Person manches andere haben kann, wie z. B. zufällige, zum Wesen noch hinzutretende, wenn auch außerhalb desselben bleibende Eigenschaften und Zustände, so ist notwendig in allem Geschöpflichen die Natur vom Suppositum thatsächlich verschieden. Und ebenso: weil die innere Natur, z. B. das Menschsein, etwas ist, was getragen und gehalten wird von dem, der sie hat; so kommt ihr, mag sie auch zusammengesetzt sein, nicht zu, daß sie für sich allein selbständig ist. Das Sein an und für sich ohne andere weitere subjektive Grundlage, die es trägt, wird ausgesagt von der zusammengesetzten Substanz, soweit diese *Suppositum oder Person ist*." [1])

---

[1]) Dupliciter dicitur substantia composita: scilicet natura et suppositum. Dico autem hoc naturam, ut est humanitas; suppositum autem non sumo hic pro singulari in genere substantiae, sed pro concreto naturae, ut est homo: humanitas enim licet forma dicatur, est tamen composita ex materia et forma, ut supra dictum est: dicit enim humanitas animam et corpus. Ita tamen humanitas, sive quaecunque alia natura, dicit formam substantialem et materiam, quod de suo principali significato praescindit omne aliud a praedicta forma et materia. Non

Diese Worte des heiligen Thomas enthalten die Antwort auf die Frage, ob die Subsistenz oder Person zur Natur etwas rein Negatives hinzufüge oder ob sie etwas Positives bedeute. Scotus behauptet in III. d. 1. q. 1. §. Ideo propter istum und zumal im §. non asserendo. daß das Wesen der Person oder der Subsistenz in einer doppelten Negation bestehe, nämlich a) in der Negation der Vielheit und der Trennung und b) in der Negation der subjektiven Abhängigkeit von einem anderen Sein; und zwar muß sowohl die thatsächliche Abhängigkeit von einem anderen Subjekte geleugnet werden, als auch die innere Geneigtheit oder Fähigkeit zu einer solchen; sowohl die actualis nämlich als auch die aptitudinalis.

Gemäß der ersten Negation besagt das suppositum oder die Subsistenz etwas Ganzes und Ungeteiltes, nicht etwas in sich Geteiltes und Mitteilbares. Gemäß der zweiten schließt das suppositum oder (in vernünftigen Wesen) die Person es aus, von einem anderen fremden Subjekte getragen werden zu können und in dieser Weise von selbem abhängig zu sein. Wäre nur die Leugnung der thatsächlichen Abhängigkeit von fremdem Subjekt in dem Begriffe „Person" inbegriffen, so wäre die vom Leibe getrennte Seele eine Person, denn sie ist thatsächlich unabhängig vom Körper.

---

autem sic est de supposito, quod est homo: homo enim de suo principali significato dicit habens humanitatem, seu habens talem formam et materiam, quam dicit humanitas. Et quia habens humanitatem potest esse suppositum non humanum, ut patet de humanitate Christi, quae suppositatur supposito divino: vel potest habere aliqua alia, puta accidentia quae humanitas omnino praescindit; ideo in creaturis differt suppositum et natura. Et quia natura, puta humanitas est quid habitum existens in habente, licet sit composita, tamen sibi non proprie non convenit esse per se. Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita, quae est suppositum (vel in rationalibus persona).

Sie ist aber nicht eine Person, weil sie auch mitten in ihrer Trennung die Fähigkeit, resp. die Neigung besitzt, mit dem Körper wieder zusammen zu sein.

Ebenso ist die menschliche Natur in Christo, obgleich eine einzelne, keine Person und kein suppositum, weil sie erst im Verbum ihren Abschluß findet.

Scotus begründet diese seine Ansicht, daß die Person ihre wesentliche Bedeutung in der Negation besitze, damit, daß er sagt: wäre die Person im Menschen etwas Positives, so hätte Christus nicht die ganze menschliche Natur angenommen; es hätte etwas positiv Menschliches Ihm gefehlt, wogegen Paulus sagt: „In allem ist Er uns ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen"; und Damascenus mit anderen Vätern ständig behauptet: Christus hätte den „ganzen Menschen" totum hominem angenommen, also alles vom Menschen, was Er nur immer hätte annehmen können.

Dagegen sagt Thomas im eben angeführten Texte: „Im eigentlichen Sinne wird das esse per se (das Ansichsein und in keinem Andern sein) ausgesagt vom suppositum." Proprie per se esse dicitur substantia composita, quae est suppositum. Noch ausdrücklicher:[1]) „Dieser Ausdruck Person wird nicht gebraucht, um das Einzelnding zu bezeichnen, soweit es eine Natur hat; sondern zur Bezeichnung des Dinges, soweit es subsistiert in einer solchen Natur." Es muß dann natürlich etwas Positives vorhanden sein, was da wohl dem suppositum entspricht, nicht aber der Natur oder dem inneren Wesen. Dasselbe sagt er mit den nicht mißzudeutenden Worten:[2]) „Weder die Hypostasis noch die

---

[1]) S. Th. I. q. 30. art. 4. Hoc nomen „persona" non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.

[2]) IX. de pot. art. 2. ad 2. Neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum; non autem rei et intentionis simul.

Person ist der Name eines Gedankendinges, wie etwa der Ausdruck: das Besondere, das Einzelnding; — sondern es ist der Name der Sache; nicht aber der Sache und des Gedankendinges zugleich."

Thomas erklärt auch, worin dieses Positive bestehe:[1]) „Die Person fügt hinzu zum Begriffe des Wesens die Principien des Einzelnseins und diese fallen in den aus Form und Stoff zusammengesetzten Dingen durchaus nicht zusammen mit dem inneren Wesen oder der Natur." Und endlich:[2]) „Das, was man als einen einzelnen Menschen bezeichnet, schließt etwas in sich, was das Menschsein nicht in sich enthält."

In keiner Weise also kann die wesentliche Bedeutung der Person in der reinen Negation liegen. Thomas hatte bereits das Positive, was in der „Person" liegt, hervorgehoben und damit alles, was von der „Person" ausgehen kann, kurz zusammengefaßt: 1) Sie ist der terminus, der Abschluß, für das Sein des Dinges, welches von ihr als ganz vollständig im Bereiche des Seins vorausgesetzt wird terminus ipsius esse completi et personalis und 2) ist sie das Princip des Wirkens principium operationis.

Damit erledigt sich die Begründung der Behauptung des Scotus. Christus hat wohl alles Sein angenommen, welches zur menschlichen Natur als Natur gehört. Was aber im reinen Menschen dieses Sein begrenzte, abschloß, dasselbe in sich aufnahm; das hat Er nicht angenommen. Der terminus der menschlichen Natur in Christo war das Verbum. Damit fehlte Ihm nichts, was den Menschen seiner Natur nach zum Menschen macht. Wohl aber war dieser einzelne

---

[1]) S. Th. I. qu. IX. art. 2. ad 3. Hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia, neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma.

[2]) L. c. qu. III. art. 3. Id quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas.

Mensch „Christus" der Person nach Gott: „Er ist in allem ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen;" denn gerade die „Person" ist Träger der Sünde. Christus konnte somit keine Sünde haben; seine Person war Gott.

113. Erklärung und Erläuterung der wesentlichen Bedeutung des Begriffes Person.

Damit erklärt der heilige Thomas selbst ganz deutlich, daß, wenn er zwischen der Person und der Natur im einzelnen Dinge eine wirkliche Verschiedenheit behauptet, realis distinctio, dies nicht dahin zu verstehen sei, als ob ein Sein zum anderen trete, wie etwa die Idee zum Vernunftvermögen oder der Leib zur Seele, sondern nur, daß in der Natur an und für sich der Abschluß, den sie für ihre etwaige Einzelnexistenz fordert, nicht liegen kann. Oder giebt sich etwa der Lichtstrahl, welcher in ein Zimmer dringt, die Grenze für sein Leuchten? Liegt es an der Natur des Lichtes, daß es bis zu diesem Punkte leuchtet und nicht weiter? Keinesfalls. Von sich selbst aus kennt das Einwirken des Lichtes für seine Ausdehnung keine Grenzen. Dieselben werden ihm von außen her gezogen: die Gegenstände, auf die es fällt, begrenzen es und schließen sein Wirken ab. Fügt diese Begrenzung, dieser Abschluß zum Sein des Lichtes etwas hinzu? Im Gegenteil; er setzt das volle Sein des Lichtes gerade voraus und macht, daß man sagen kann, hier kann man sehen oder da kann man sehen. Ist deshalb dieser Abschluß nichts Positives? So positiv, daß erst mit ihm und kraft seiner ein wirkliches Leuchten ermöglicht wird. Kann deshalb dieser Abschluß mit dem wirklichen Leuchten indentificiert werden? Unmöglich. Zieht sich die Sonne als die wirkende Ursache zurück, so fällt trotz des Abschlusses alles wirkliche Leuchten fort. Der terminus ist wohl da für das volle Sein des Lichtes; aber nur als subjektives Princip, welches die Möglichkeit bietet, das Wirken selber aufzunehmen, und somit hängt das betreffende vom **suppositum**

ausgehende wirkliche Sein in seiner Wirklichkeit ganz und gar von der wirkenden Ursache ab.

Wir stehen hier am Abschlusse der innerhalb des geschöpflichen Seins befindlichen Ursächlichkeiten, aber auch zugleich an der endgültigen Besiegelung der Thatsache, daß alle diese Ursächlichkeiten die materiale sowohl als die formale, d. h. welche bestimmbare sowohl als die bestimmende, Stoff und Form, welche zusammen die Natur oder das Wesen bilden und ebenso das Suppositum oder die Person im Bereiche des Vermögens, der Möglichkeit sich befinden.

Es muß gezeigt werden, wie der Kreatur etwas zugehört; wie sie ein wahres Eigentum besitzt. Sie besitzt kein eigenes Sein auf Grund dessen, daß ihr inneres Wesen oder irgend etwas innerhalb ihrer selbst Wirklichkeit ist und somit wirkliches Sein als ihr gebührend aus sich allein heraus beansprucht; sondern deshalb hat sie eigenes Sein, weil ihr ein substantielles Vermögen zu eigen gegeben worden, kraft dessen sie sein kann. Daß die Kreatur das wirkliche Sein besitzen kann, das ist ihr eigen und sobald das substantiale Vermögen verliehen worden, ist damit notwendig so viel Sein gegeben, daß wirkliches Sein ihr als eigen zuzugehören vermag. Man möge wohl beachten, daß ein wirkliches Sein nicht denkbar ist ohne von allseitiger Bestimmtheit begleitet zu sein; es ist, soweit es wirklich ist, keiner Entwickelung und keiner Änderung fähig. Dazu also, zu solchem einzelnen wirklichen bestimmten Sein, mit anderen Worten zum Thätigsein ist das substantiale Vermögen in jedem Falle immer in Potenz. Es trägt wohl im Augenblick eine bestimmte Thätigkeit; aber im Innern der Substanz ist das Sein nur ein Vermögen, überhaupt etwas zu sein, also auch anderes zu sein als sie ist und das Gegenteil zu sein von dem, was sie ist. Im allgemeinen zu sein, dazu hat dieses substantielle Vermögen oder die Wesenheit des Dinges ein Recht: hoc debetur substantiae, sagt Thomas, sobald einmal ein solches Vermögen vom Nichts getrennt

ist. In sich aber ist und bleibt dasselbe nur Vermögen, in keinerlei Weise wird es ein Wirklichsein und eben weil es Vermögen ist, kann es wirkliche einzelne Thätigkeit tragen; kann es im allgemeinen wirklich sein. Jede bestimmte Wirklichkeit, welche mit ihm verbunden wird, ist zwar zufällig, aber trotzdem gehört dieselbe, weil eben das Vermögen, also das, was vermag, subjektiv vorhanden ist, dem Subjekte zu. Insoweit es als einzelnes bestimmtes Sein thatsächlich vorhanden ist, ist es rein zufällig, accidentell; insoweit aber ihm als Subjekt das Vermögen zu sein zu Grunde liegt, insoweit kann es mitten im Wirklichsein sein oder nicht sein und das ist ihm notwendig.

Der Mensch kann essen — das liegt in seinem Wesen und daraufhin hat er im allgemeinen das Sein nahrungsbedürftiger Wesen.

Daß er jetzt im Augenblicke wirklich und thatsächlich ißt — das ist an und für sich ganz zufällig und kommt in dieser Beziehung nicht vom inneren menschlichen Wesen. Von diesem kommt es vielmehr, daß er notwendigerweise, während er wirklich ißt, auch nicht essen kann. Das wirkliche Essen kommt von einer äußeren wirkenden Ursache als dem hinreichenden Grunde; daß er auch zu gleicher Zeit nicht essen kann, das kommt vom inneren Wesen, welches an sich nur das Vermögen für das Wirklichsein bildet. Ebenso kommt es vom inneren Wesen, daß das zufällige wirkliche Essen dem Menschen als Thätigkeit eigen zugehört, insoweit es überhaupt geschöpfliches Sein hat.

Da entsteht jedoch eine andere Frage. Kraft des inneren Wesens oder der Natur vermag z. B. der Mensch das Sein überhaupt als sein eigenes zu betrachten, denn gerade er als Mensch, d. h. als vernünftiges sinnenbegabtes Wesen, vermag zu sein und demgemäß wird auch alle Thätigkeit, die er ausübt, eine menschliche und daß sie eine menschliche in ihm ist, das wird ihm geschuldet. Das ist aber nicht genug. Seine Thätigkeit darf ihm nicht nur gehören

als rein menschliche, sondern sie muß ihm nach jeder Richtung hin, z. B. als einzelne, selbständige u. s. w. zu eigen sein. Oder wem sollte sie sonst zugehören? Von wem sollte sie unter den verschiedenen Gesichtspunkten ausgesagt werden? Etwa von der wirkenden Ursache? Nein; denn von dieser geht das Gewirkte als rein bestimmendes Element aus. Das Licht, welches von der Sonne bewirkt wird, leuchtet nur; es kann nicht leuchten. Das helle Zimmer aber kann auch nicht hell, sondern dunkel sein. Ebenso kann von jeder menschlichen Thätigkeit ihrer Wesenheit nach ausgesagt werden, daß sie auch nicht sein kann oder anders sein kann. Also kann sie nicht als der wirkenden Ursache angehörig betrachtet werden, von der sie nur als bestimmende und wirkende, also nicht mit der Fähigkeit nicht zu bestimmen, hervorgeht.

Das Wesen aber ist ebenfalls nicht der innere Grund dafür, daß dem Menschen die einzelne Thätigkeit unter allen Beziehungen angehört und wirklich die seine ist. Denn es ist nur dahin geneigt, Mensch zu sein; es macht deshalb das Essen nur zu einem menschlichen. Ob letzteres z. B. das Maß überschreitet oder nicht, fein ist oder gewöhnlich, verderblich ist oder heilsam; auf alle diese Einzelnheiten richtet sich nicht das Vermögen „Mensch zu sein"; dafür ist es völlig gleichgültig.

Und doch muß die Handlung in allen ihren Einzelnheiten dem Menschen zugehören, sie muß die seinige sein. Nicht nur als menschliches wird das Essen vom Menschen ausgesagt, sondern auch als tugendhafte Handlung oder als sündhafte, als übermäßiges Essen oder als genügsames. „Kraft des Wesens," sagt Thomas, „wird vom Dinge nur das Sein im allgemeinen ausgesagt."

Da ist nun der Platz für das Suppositum oder die Person. Sie setzt das esse completum, z. B. das volle Menschsein, wie dies vom Wesen „Mensch" verlangt wird, voraus; fügt aber die Grenze hinzu. Die Person, in

vernunftlosen Wesen suppositum genannt, macht den Abschluß mit Rücksicht auf die endlose Indifferenz des inneren Wesens: terminat naturam. Das kann die Natur nicht aus sich selber; sie ist das Vermögen zu sein und auf dieser oder jener Seinsstufe zu sein — sonst nichts. Sie enthält keinerlei Potentialität für ein bestimmtes, nach allen Seiten hin begrenztes Sein, wie dies der wirkliche Akt verlangt. Um aber überhaupt sein zu können, muß man in allseitig bestimmter Weise sein können; denn nichts ist in Wirklichkeit, was nicht von allen Seiten her bestimmt wäre.

Es ist demnach notwendig, daß innerhalb der Natur eine positive Wirkung sich offenbare, welche diese selbe Natur in bestimmter Weise abgrenzt und somit das Grundprincip für die einzelne bestimmte Thätigkeit bildet. So erst kann die Natur einzelne Wirklichkeit besitzen. Denn nicht nur schließt sie dann das Vermögen in sich ein, im allgemeinen zu sein, sondern dieses Vermögen ist hinlänglich nach allen Seiten abgeschlossen, so zwar, daß auf Grund einer einwirkenden Ursache die bestimmte Handlung als allseitig bestimmte ihr zu eigen werden kann und ihr wirklich eigen ist. Wohin sich auch immer das Wesen oder die Natur „Mensch" erstreckt; dahin erstreckt sich auch die abgrenzende Person. Nicht innerhalb der Natur wird eine Grenze abgesteckt, so daß etwas vom Menschlichen außen bliebe, sondern es wird die Natur „Mensch" nur befähigt, in bestimmte Wirksamkeit zu treten und demgemäß auch wirkliches Sein zu tragen. Daß das Licht von den Gegenständen des Zimmers begrenzt wird, das hindert nicht sein Leuchten, sondern dadurch, daß dem Lichte, welches in seiner vollen Natur vorausgesetzt wird, diese Grenzen gesteckt werden, kann es nun erst recht sein Vermögen offenbaren und in Wirklichkeit Licht sein.

Es ist deshalb 1) unmöglich, daß die Person oder das suppositum wirkliches und thatsächliches Sein sei. Es würde dann die Natur alterieren und ein neues, ihr fremdes Ele-

ment hinzubringen, während sie die Natur, wie sie ist, nur befähigen soll, in wirkliche Thätigkeit zu treten. Die Person ist nichts anderes, wie Thomas treffend sagt, als die Natur selber, welche suppositum genannt wird, d. h. als die Natur selber, insoweit sie in sich abgegrenzt ist. Diese Abgrenzung kann 2) nicht vom Innern der Natur ausgehen. Denn diese ist ihrem Begriffe nach indifferent gegen alles im einzelnen Bestimmte, gegen Sein und Nichtsein. Sie erfordert eine von außen her einwirkende Ursächlichkeit, die auf derselben Linie der Allgemeinheit stehen muß, wie jene, welche die Naturen ins Leben ruft; denn ihre Wirksamkeit muß die ganze Natur durchdringen, um ihr die Fähigkeit zu verleihen, eine thatsächlich einzelne zu werden.

Die wirkliche Thätigkeit gehört dann z. B. dem Menschen thatsächlich zu und zwar gerade als allseitig bestimmte. Denn er hat kraft des suppositum oder der Person die Neigung und das Vermögen, in der einzeln bestimmten und begrenzten Weise wirklich zu sein. Es kann von ihm das übermäßige oder das genügsame Essen als ein ihm zugehöriges ausgesagt werden und nicht bloß als ein rein menschliches. Der Mensch *vermag* dieses einzelne zu thun, weil er eine bestimmte abgegrenzte Person ist; aber zugleich *vermag* er, während er es thut, es nicht zu thun, denn diese „Person" bleibt ganz und gar im Bereiche des Vermögens der Natur; sie ist deren Grenze nur als eines Vermögens, etwas Bestimmtes in der Gattung Mensch zu sein. Mag die Handlung sein wie sie wolle, Tugend oder Sünde; sie *gehört* dem Menschen, nicht etwa weil er deren erst- und unabhängig bewirkender und bestimmender Grund wäre, sondern weil er das Vermögen hat, sie nicht nur als menschliche, sondern auch als in jeder Beziehung einzelne, also auch als tugendhafte oder sündhafte zu tragen. Von ihm wird sie in jedem Falle ausgesagt als eine bestimmte Handlung, die auch nicht sein kann, während sie wirklich ist.

Endlich folgt 3) sonnenklar, was Thomas I. qu. III.

art. 4. sagt: „Unmöglich ist es, daß das geschöpfliche Wirklichsein hervorgebracht werde nur aus den inneren Seinsprincipien des Dinges: impossibile est quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei.“ Die Wesensform ist Vermögen zu bestimmen; der Stoff ist Vermögen, bestimmt zu werden; das Wesen oder die Natur ist Vermögen zu sein; suppositum oder Person: Vermögen, in aller Bestimmtheit, wie es die Wirklichkeit nach Ort und Zeit verlangt, zu sein. Das sind die subjektiven Principien principia intrinseca essentialia: aus ihnen allein ergiebt sich aus dem geschöpflichen Dinge selbst heraus unmöglich irgend ein Wirklichsein.

114. Wirkungen der Person im einzelnen.

Es kann nun noch näher bestimmt werden, worauf sich der Einfluß der causa materialis erstreckt. Es ist, als von ihr die Rede war, hervorgehoben worden, daß von ihr als Wirkung nicht so sehr, genau genommen, das Einzelnsein ausgeht, sondern das Vermögen, etwas einzelnes zu sein. Da ist aber wieder noch ein Unterschied zu machen. Etwas einzelnes ist der Arm; etwas einzelnes ist der Mensch. Etwas einzelnes ist das Blatt; etwas einzelnes der Baum. Der Stoff oder im allgemeinen die Materialursache aber schließt in sich bloß das Vermögen ein überhaupt zu sein, nämlich bestimmbar zu sein. Ob dies ein solches Einzelnsein ist, wie es dem Teile zukommt oder wie es das Ganze fordert; ob mit dem Einzelnsein auch ein Selbstsein derart verbunden ist, daß das in alio esse, nämlich die Möglichkeit, noch wieder von einem anderen Subjekte getragen zu werden, also wieder die Grundlage für eine andere Möglichkeit des Wirkens zu bilden, ausgeschlossen bleibt, das liegt nicht an und für sich im Stoffe.

Das muß erst hineingelegt werden und zwar muß dies, da es die ganze Ausdehnung des allgemeinen Seinsvermögens der materia prima betrifft, von der ersten allgemeinen

Ursache aus geschehen und so erst kann es ein wirkliches selbständiges Sein und infolge dessen auch wirkliche Teile desselben geben. Erst auf Grund dieser Subsistenz vermag dann der Stoff seine Wirkungen auf die Wesensform und auf das Zusammengesetzte zu äußern.

Man bemerke wohl, worauf diese Unterschiede zwischen Stoff und Wesensform, zwischen der durch beide hergestellten Substanz und der Subsistenz, zwischen der Subsistenz dann und dem thatsächlichen einzelnen Wirklichsein sich gründen. Es handelt sich durchaus nicht um eine Verschiedenheit der Wirkungen, die da in der ersten Ursache begründet wäre; sondern diese Verschiedenheit ergiebt sich vielmehr aus der Beschaffenheit des geschöpflichen Wesens. Mit einem Blicke umfaßt der Künstler den rohen Marmorblock. Sagt ihm nun etwa der letztere, was daraus werden soll? Keineswegs; er kann ebenso zur Herstellung des Fußbodens verwendet werden, wie zur Ausmeißelung der herrlichsten Statue. Falls nun aber auch wirklich bestimmt ist, daß ein „Zeus" daraus hervorgehen soll; erscheint damit zugleich gesagt, ob dies ein Standbild für sich sein oder ob es nur daran teilnehmen wird, ein Portal oder eine Wand als Teil derselben zu schmücken? Von seiten des Marmors nicht. Erst wenn der Künstler darüber entschieden hat, daß es ein selbständiges Standbild sein soll, bestimmt er nach den gegebenen Verhältnissen die Ausdehnung des Ganzen und der einzelnen Teile.

Der Blick des Künstlers bemißt und umfaßt das alles in einem Augenblicke, so daß von seiner Seite keine Vielheit der Wirkungen besteht; aber gemäß den Erfordernissen und Bedürfnissen des Stoffes ist die Wirkung eine andere und zwar ist sie eine thatsächlich und nicht bloß in der Auffassung verschiedene, je nachdem nur eine bildende Form eingeprägt oder ganz selbständige Grenzen gezogen werden. Vom Stoffe aus liegt weder für das eine noch für das andere eine durchschlagende Bestimmung vor; derselbe ist indifferent.

Es ist sonach die Materialursache durchaus getrennt zu

halten vom Begriffe der Person oder des Suppositum, wenn auch mehr Verwandtschaft besteht zwischen diesen beiden subjektiven Ursächlichkeiten als zwischen der Person und der bestimmenden Wesensform. Beide, die Person und die Materialursache, tragen; das **suppositum** aber ist noch dazu der subjektive Grund, daß das betreffende Wesen in sich abgeschlossen und nicht mehr **in alio** subsistiert. Deshalb bezeichnet Thomas beständig das **suppositum** als das Ding selbst **ipsa res quae subsistit.** Deshalb muß aber auch ein solches **suppositum** an sich betrachtet im Bereiche des Möglichsein stehen und alles Wirklichsein thatsächlich von seinem inneren Wesen ausschließen. Vielmehr ist das suppositum der augenscheinliche Beweis dafür, daß alles innerhalb des geschöpflichen Dinges, was mit selbem irgendwie in notwendiger innerer Beziehung steht, nur Vermögen sein kann und daß einzig und allein auf Grund dessen, daß ein Vermögen vorhanden ist, das wirkliche von außen her gewirkte und zufallende Sein ihm eigen zugehört.

Würde die Subsistenz im Dinge etwas an sich notwendig Wirkliches sein, so wäre natürlich, da die Subsistenz das Ding selber ist insoweit es für sich besteht, das betreffende Ding seine eigene Wirklichkeit, seine eigene Subsistenz; was nur von Gott ausgesagt werden kann.

Weil jedoch eben die Subsistenz oder das **suppositum** nur Vermögen ist und zwar Vermögen, für sich und nicht **in alio** zu sein, darum ist das Kind eine Person und hat alle Rechte derselben, obgleich es keine selbständige Handlung wirkt; darum bleibt der Mensch Person, wenn er auch thatsächlich schläft; darum bleibt er Person mit den gesamten Rechten derselben, wenn er auch von schwerer Geisteskrankheit heimgesucht ist.

Besteht nun die Subsistenz selber im Bereiche der Möglichkeit, so muß dies auch für das ganze von ihr getragene Sein des Dinges gelten; es kann von nichts innerhalb der geschöpflichen Substanz eine endgiltige Bestimmung kommen.

Die substantiale Form ist wohl bestimmend, was die allgemeine Seinsstufe anbelangt und auch dies nur mit Rücksicht auf den Stoff; die Subsistenz ist ebenfalls bestimmend mit Rücksicht auf die von Form und Stoff gebildete Substanz. Der ersten Ursache aber gegenüber, die da wesentlich Wirklichkeit ist, steht die Subsistenz als bestimmbar, als Vermögen da, und stellt zudem alles, was sie trägt, als bestimmbar hin.

So erklärt es sich, wie Thomas bei jeder sich darbietenden Gelegenheit sagen kann, **substantiae debetur esse.** Es liegt eben im Wesen der Subsistenz, daß sie ein Sein für sich, ein selbständiges wirkliches Sein tragen kann, welches wohl Teile enthält, aber von nichts mehr Teil ist. Soll die betreffende Substanz überhaupt sein, so verlangt die Subsistenz, daß dieselbe für sich sei und kein weiteres Substrat habe. Das ist die erste Wirkung der Person.

Die zweite ergiebt sich aus dieser: Die Subsistenz ist der **terminus** des Wirkens der ersten Ursache. So drückt sich der heilige Thomas aus:[1]) „Geschaffen werden ist gewissermaßen ebensoviel wie Werden. Werden aber hat natürliche Beziehung zum Sein des Dinges. Werden und Geschaffenwerden also kommt im eigentlichen Sinne allem jenem zu, dem es zukommt zu sein. Sein aber wird so recht eigentlich von dem, was für sich besteht und nicht von

---

[1]) S. Th. I. q. 45. art. 4. Creari est quoddam fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse; quod quidem proprie convenit subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse et est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde accidens secundum Philosophum magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae magis sunt coexistentia quam entia: ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia.

etwas anderem getragen wird, vom Subsistierenden nämlich ausgesagt, mag es sich um einfache Substanzen handeln, wie die der reinen Geister oder um zusammengesetzte, wie die stofflichen. Dem nämlich kommt im eigentlichen Sinne das Sein zu, was da das Sein trägt und so in seinem Sein subsistiert. Von den Wesensformen aber und zu diesen zufällig hinzutretenden Eigenschaften und Zuständen, den Accidentien u. dgl. wird das Sein ausgesagt, nicht als ob sie selber etwas wären, sondern weil kraft ihrer etwas ist, wie z. B. der weißen Farbe unter diesem Gesichtspunkte ein Sein zugeschrieben wird, weil durch ihre Vermittlung das Subjekt weiß ist. Deshalb sagt bereits Aristoteles, das Accidens sei nicht so sehr ein Sein, als zum Sein zugehörig. Gleichwie demnach solche Formen und Accidentien vielmehr als am Sein teilnehmende bezeichnet werden müssen, wie als selbständig seiende: so muß von selben vielmehr ausgesagt werden, daß sie am Erschaffenwerden und überhaupt am Werden teilnehmen, mitgeschaffen worden sind, als selbständig geschaffen."

„Die Subsistenz ist der terminus des Seins," sagte oben Thomas. Auf Grund der Subsistenz erst kann etwas wirkliches Sein besitzen. Deshalb ist es richtiger zu sagen, wie Aristoteles häufig bemerkt, „der Mensch denkt vermittelst der Vernunft, er sieht vermittelst des Auges ꝛc., als zu sagen: die Vernunft denkt, das Auge sieht."

Die Subsistenz schließt alles übrige Sein des Dinges in sich ein und deshalb vermag vermittelst derselben alles vom Dinge ausgesagt zu werden, was den es bestimmenden Formen und Eigenschaften irgendwie eigentümlich ist. Der Mensch ißt, der Mensch denkt; der Mensch ist sterblich, der Mensch ist unsterblich; der Mensch vergißt, der Mensch behält; — weil von allem diesem die bestimmenden Formen im Menschen sind: subsistit in suo esse, sagte Thomas eben. Dieses esse ist nur immer wieder ein Möglichsein; etwas, was in der Wirklichkeit

werden kann oder nicht werden kann, ohne daß dieses Wirklichsein vom einfachen Möglichsein in endgültiger Weise abhinge. — Jegliches geschöpfliche Ding subsistiert also gerade in der subjektiven Möglichkeit dafür, von außen her zu einem wirklichen selbständigen Sein bestimmt zu werden. Gott ist seine eigene Bestimmtheit; — und deshalb kann Er Bestimmbares verursachen. Er ist sein eigenes Selbst, Er subsistiert, fern von allem Möglichsein, in seiner inneren allseitigen Bestimmtheit; — und deshalb geht von Ihm die innere Bestimmung in den geschöpflichen Vermögen aus, kraft deren dieselben das Sein als eigenes zu tragen und auch selbsteigen zu fallen vermögen.

Thomas erklärt dies noch eingehender mit den Worten:[1] „Wenn gesagt wird, das erste der geschaffenen Dinge sei das Sein, so will dieser Ausdruck „Sein" nicht die geschaffene Substanz, also das tragende Subjekt bedeuten, sondern den eigentlich maßgebenden inneren Grund, weshalb etwas als geschaffen bezeichnet wird. Denn insoweit wird etwas geschaffen genannt, inwieweit es überhaupt Sein hat, nicht inwieweit es dieses und nicht jenes bestimmte Sein besitzt, da Schaffen nichts anderes ist als der Ausfluß des ganzen Seins von jenem Wesen, das alles Wirklichsein in sich enthält. Ähnlich ist diese Ausdrucksweise, wie wenn ich sagen würde: das zuerst und unmittelbar Sichtbare ist die Farbe; obgleich das, was eigentlich gesehen wird, das Gefärbte ist."

Mit klareren Worten kann die eben hier vorgetragene Lehre nicht bestätigt werden. Ist der Körper, welchen das Auge sieht, die Farbe? Nein; er wird aber bestimmt durch

---

[1]) L. c. ad I.: Cum dicitur, „prima rerum creatarum est esse," ly esse non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur sit coloratum.

die Farbe, die da selber vom Lichte, einem außerhalb des betreffenden Körpers befindlichen Wesen, in ihrem thatsächlichen Sein abhängt. Dem Körper wird die Eigenschaft „farbig" als eigene zugeschrieben, nicht etwa weil aus ihm die thatsächliche Bestimmung dazu im einzelnen kommt, sondern weil er in seinem Wesen, also notwendigerweise das Vermögen besitzt, kraft dessen er unter dem bestimmenden Einflusse des Lichtes die Farbe zu tragen vermag. Der bestimmende Grund sowohl für das Auge als auch für den Körper, daß ein farbiger Körper gesehen wird, ist die Farbe. Nur soweit sie einwirkt, sieht das Auge etwas Farbiges. Sie ist in diesem Sinne das Erste und Maßgebende für das Auge. Aber die Grenze für den Sehakt innen und für das Farbige im Körper außen ist nicht die Farbe, sondern das Vermögen, vermittelst dessen der Körper farbig zu sein vermag.

Nun ebenso verhält es sich, sagt Thomas, mit dem Sein. Die Kreatur subsistiert nicht im Sein, hatte der Einwurf gelautet, also kann auch nicht die Subsistenz als solche der unmittelbare Gegenstand des Schöpfungsaktes sein, denn das Sein und zwar das Wirklichsein ist das Erstgeschaffene; natürlich muß etwas zuerst sein, wenn von Geschaffenem gesprochen werden soll.

Allerdings, so die Antwort, subsistiert die Kreatur nicht im wirklichen Sein. Nur Gott allein subsistiert so; Er ist sein Sein. Das Sein ist sein Anfang und sein Ende; **Er ist** eben nur; das will alles sagen. Also ist die Subsistenz, soweit sie dem Geschöpfe eigentümlich ist, nur das letzte Vermögen, wirklich und thatsächlich Sein für sich selbst zu besitzen. Kraft ihrer vermag das Einzelnding, für sich zu bestehen. Wodurch aber wird es nun wirklich? Auf Grund von welcher Kraft erhält es Wirklichkeit? Natürlich nur durch jene, welche voll und ganz Wirklichkeit ist. Also alles das, was in durchaus bestimmter Wirklichkeit besteht, dankt das einzelne Wirklichsein, soweit auch immer das Geschöpfliche reicht, notwendig und allein der allgemein verursachenden Kraft. Die „**propria**

ratio objecti creati“, der Grund, weshalb ein Ding als geschaffen bezeichnet wird, ist immer und überall das Wirklichsein, was da von außen herzutritt und nicht aus der Subsistenz des einzelnen fließt. Diese verursachende Kraft, von der alles und jedes Wirkliche als solches unmittelbar herrührt, fällt dem Wesen nach in Gott mit dem Sein zusammen; sie gehört Gott allein zu eigen und nicht dem Geschöpfe.

Wird aber berücksichtigt, was geschaffen wird und nicht der Grund, weshalb man etwas als geschaffen bezeichnet, dann muß der **terminus** des Schaffens zuerst die Subsistenz sein. Denn vermöge ihrer erst *vermag* das betreffende Ding wirklich für sich zu bestehen und zwar vermag es, gemäß einer bestimmten Seinsstufe und in festgezogenen Grenzen die Wirklichkeit zu tragen. Dieses Vermögen selber jedoch wird erst ein wirkliches Vermögen, es wird nämlich fähig etwas zu tragen, durch den thatsächlich einwirkenden Grund.

Schärfer kann nicht ausgesprochen werden, wie die Subsistenz oder die Person an sich betrachtet nur Vermögen ist und völlig getrennt dasteht vom wirklichen bestimmten Sein.

Das **suppositum** oder die Person ist endlich noch das *Princip* des Wirkens und nicht nur der innere Abschluß für alle geschöpfliche Möglichkeit. Unser Zweck muß dahin gehen zu zeigen, wie die Thätigkeit des Geschöpfes seine eigene ist, wenn auch der sie im einzelnen bestimmende und verursachende Grund von außen kommt. Alles Wirken ist nur im einzelnen. Es giebt keinen Akt, der nur im allgemeinen existierte; sowie es keine Farbe giebt, die nicht eine einzeln bestimmte wäre. Damit aber solch ein einzelner, bestimmter Akt dem Wirkenden zu eigen werde, müssen die allgemeinen Principien dazu innerhalb desselben sein.

Enthält nun das Wesen des Dinges eine so allseitige Bestimmtheit in sich, daß es genügen kann, um für das völlig bestimmte Wirken hinreichendes inneres Princip zu sein? Gerade das Gegenteil ist wahr. Jedes Wesen hat je nach

dem Grade seiner Seinsstufe den Charakter der Indifferenz; zumal im Menschen ist es noch bei weitem mehr allgemein und weniger nach einer bestimmten Seite hinneigend als in den übrigen stofflichen Dingen. Es müssen deshalb im Innern des Menschen eben auf Grund des Wesens noch andere Principien angenommen werden, welche geeignet sind, einem ganz und gar bestimmten Wirken im einzelnen als Ausgangspunkt zu dienen: es sind das Fähigkeiten, verschiedene Vermögen, Eigenschaften, Zustände, welche an und für sich außerhalb des inneren Wesens liegen und vielmehr dieses zum Zwecke des Wirkens näher bestimmen. Wie aber sollen diese Principien dem Menschen zu eigen werden? Das innere Wesen, welches den Menschen zum Menschen macht, enthält sie nicht; dasselbe steht ihnen vielmehr gleichgültig gegenüber. Sie sind bei den verschiedenen Menschen in höherem Grade oder in geringerem vorhanden; das Wesen ist aber in allen Menschen das gleiche. Die Subsistenz beantwortet die Frage. Sie trägt sowohl das Wesen als auch die Accidentien, die dem Wesen an und für sich fremd sind; sie stellt somit die innere Einheit im einzelnen Menschen her und wird das **principium quod** d. h. der Träger aller Wirksamkeit des letzteren, der innere Grund dafür, daß diese Wirksamkeit vom einzelnen Menschen ausgesagt wird.

Thomas erläutert dies folgendermaßen: [1]) „Person

---

[1]) S. Th. III. q. 2. art. 2.; cf. I. q. 3. art. 3. Persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam rei quam significat definitio. Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum existens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scil. accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his, quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus

will etwas anderes besagen wie Natur. Das Wort „Natur" dient nämlich zur Bezeichnung des Wesens der Sache, wie dies in der Definition ausgedrückt wird. Würde nun im Dinge nichts weiter gefunden, als was dieses Wesen enthält, so bestände keine Notwendigkeit, die Natur zu unterscheiden vom Suppositum der Natur, das da nichts anderes ist als das Einzelnding in dieser Natur; denn das Einzelnding wäre eben ganz und gar und in jeder Beziehung dasselbe wie die Natur, die in ihm ist. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr giebt es Einzelndinge, in welchen manches gefunden wird, was nicht zum Wesen als solchem gehört, nämlich die Accidentien und die Principien für die einzelne Thätigkeit. Das erscheint am meisten in allem dem, was stofflich zusammengesetzt ist; wie z. B. beim Menschen die bestimmte Farbe, die bestimmte Größe nicht im Wesen eingeschlossen ist, sonst müßten alle Menschen darin durchaus gleich sein. In solchen Seinsarten ist also die Natur thatsächlich verschieden von der Person; nicht daß beide gänzlich voneinander getrennt wären, sondern weil in der Person oder dem suppositum die Natur der Gattung eingeschlossen ist und manches noch hinzugefügt erscheint, was außerhalb des Wesens steht. Demgemäß wird das **suppositum** bezeichnet als in sich enthaltend wie einen Teil die formale Natur als Richtschnur der eigenen Vollendung. Deshalb kann bei keinem stofflichen Dinge die Natur vom Suppositum ausgesagt werden, beide sind eben nicht identisch. Es kann nicht gesagt werden: dieser Mensch ist seine Menschheit."

Wie stellt sich demnach in Gott die Erkenntnis dessen,

---

etiam secundum rem differt natura et suppositum: non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui: et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas.

was nicht Er selbst ist; die Erkenntnis fremder Subsistenzen? Vermittelst seines persönlichen Selbstbewußtseins als des bestimmenden Formalgrundes erkennt Gott das andere.

115. Text art. 5.

So antwortet Thomas im folgenden Texte, dem Artikel V der 14. qu.:[1]) „Ich antworte, daß notwendigerweise Gott anderes Sein erkennt als Er selber ist. Offenbar nämlich erkennt Er in vollkommener Weise Sich selbst; sonst wäre sein Sein nicht vollkommen, da ja in Ihm eben Erkennen Sein ist.

---

[1]) Respondeo dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicunque effectus praeexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere et quod omnia in eo sint per modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi vel quocunque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in se ipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Wenn aber etwas in ganz vollkommener Weise erkannt wird, so ist damit notwendig verbunden, daß auch die darin enthaltene Kraft erkannt wird. Die Kraft irgend welchen Dinges aber kann nicht vollkommen erkannt werden, wenn nicht das klar aufgefaßt wird, worauf dieselbe sich erstreckt oder was sie verursacht. Deshalb muß somit offenbar Gott alles andere, was nicht Er selbst ist, erkennen, denn seine göttliche verursachende Kraft erstreckt sich schlechthin auf alles, da Er die erste Ursache alles dessen ist, was Sein hat. Das wird nun noch klarer, wenn jemand hinzunimmt, daß das Sein der ersten wirkenden Ursache, nämlich Gottes, sein Erkennen ist. Welche Wirkungen demnach auch immer in Gott, wie in der ersten wirkenden Ursache vorher existieren, sie müssen in Ihm sein Erkennen sein und alles muß in Ihm bestehen als Erkennbares, wie z. B. alles im Menschen nach der Art und Weise des menschlichen Seins erscheint. Denn was in einem anderen ist, das ist daselbst vorhanden nach der Seinsstufe jenes Seins, in welchem es ist.

Um aber zu bestimmen, von welcher Beschaffenheit jene Kenntnis in Gott ist, vermöge deren Er anderes erkennt, muß erwogen werden, daß in doppelter Weise etwas erkannt wird: einmal wie es in sich selbst ist und dann gemäß dem Sein, welches es in einem anderen hat. In sich selbst wird es erkannt, wenn es vermittelst des eigenen Gattungsbegriffes erfaßt wird, insoweit dieser die Richtschnur und das Maß des entsprechenden einzelnen Seins ergiebt und nichts anderes; gleichwie wenn das Auge den Menschen direkt vermittelst der menschlichen Gestalt sieht. Im anderen aber wird etwas gesehen, wenn es vermittelst dessen, worin es enthalten ist, gesehen wird, wie der Teil vermittelst des Ganzen; oder wie der Mensch im Spiegel gesehen wird vermittelst des Spiegels oder wie auch immer es geschehen mag, daß etwas im anderen gesehen wird.

So muß also gesagt werden, Gott erkennt Sich selbst in und vermittelst Sich selbst; weil sein eigenes Wesen der

Formalgrund für die Erkenntnis Seiner selbst ist. Anderes aber als Er selbst ist, erkennt Er nicht in diesem anderen oder vermittelst dieses anderen, sondern in Sich, soweit sein Wesen die Ähnlichkeit alles dessen in sich enthält, was nicht Er selbst ist."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

116. Selbstgeständnis der modernen Wissenschaft.

Ein moderner Schriftsteller unserer Tage schreibt: „Ein etwaiges Vorgefühl tiefreligiöser Frauen gegen alle Philosophie möchte ich durch die Bemerkung zerstören, daß wie Schlaf und Tod Brüder sind, so auch Philosophie und Religion Schwestern. Der Tod ist nur der allertiefste Schlaf, in dem auch die letzten körperlichen Funktionen zur Ruhe kommen; die Religion ist nur die allertiefste Philosophie, in der auch die letzten Funktionen des Zweifels, die Qualen der endlosen dialektischen Selbstentweihung des Gedankens friedlich eingesargt werden, um nie mehr zu erwachen. Schlaf und Tod sind nicht zu trennen; alles was schlafend atmet, wird einst ausgeatmet haben. Ebenso untrennbar sind wahr, Philosophie und wahre Religion; alles, was denkend ringt, wird einst ausgedacht und ausgerungen haben."

So weit ist die moderne Philosophie gekommen, daß für sie die Religion nicht etwa das höhere, das lebendige Wirken bedeutet, sondern im nämlichen Verhältnisse, in welchem der Schlaf zum Tode steht, befindet sich bei ihr die Philosophie zur Religion. Es ist dies der ganz natürliche Verlauf eines von der ersten lebenspendenden Ursache abgewendeten Philosophie. Sie versteht nicht mehr die wahre Welt um sich herum und sie selbst wird von keinem mehr verstanden. Ein Schlaf wird sie, in welchem der Traum eine eigene Welt sich aufbaut und nach dem Erwachen erst wird

der Träumer die wahre Lage der Dinge gewahr. Das hatte bereits der Psalmist vorausgesagt: „Gleichwie ein Traumbild in sein Nichts zerfließt beim Erwachen, so wirst du in deiner Stadt ihr Bild zu nichte machen.“ Alle Wirklichkeit kommt allein von jenem Sein, das an sich wesentlich Wirklichkeit ist und kann allein daher kommen; — aber gerade von diesem Sein will man absehen, sobald es sich um die Erforschung der Dinge handelt.

„Bekanntlich hat noch kein Auge Gott erschaut,“ so noch der eben angeführte Autor, „und der spekulierenden Vernunft ist es noch nie gelungen, Gott zu erkennen und zu definieren. Nur im Wege des Glaubens können wir uns Gott nähern und nur dem Glauben entnehmen wir die Beweisgründe für Gottes Dasein und Wirken. Man hat daher Gott eine dem Denken abgewandte Seite genannt im Hinblick auf den Mond, dessen eine Seite wir nie zu sehen bekommen, von deren Existenz wir gleichwohl überzeugt sind. Dieses Gleichnis hinkt, ja es hinkt sogar auf beiden Füßen. Wollen wir es aber einmal gelten lassen, so mag es hier durch einen neuen Ähnlichkeitspunkt gestützt werden. Die äußersten Teile der uns abgewandten Mondseite unterliegen, wie uns der Astronom lehrt und der Augenschein bekundet, einem periodischen Sichtbarwerden und Wiederverschwinden, und diese Eigentümlichkeit des Mondes wird seine Libration genannt. Nun bietet auch jene dem Denken abgewandte Seite, die wir Gott nennen, das wunderbare Phänomen der Libration, indem Gott für das innere Auge des Jüngers der Menschenliebe zeitweise den Schleier der Verborgenheit lüftet und wenigstens den Saum seines strahlenden Gewandes sichtbar werden läßt. Nur der allgemeinen Menschenliebe geht in schönen, seligen Stunden die unumstößliche Gewißheit von der Existenz eines lebendigen, allmächtig waltenden Gottes auf, eine Gewißheit, die keines logischen Beweises mehr bedarf.“

Das ist also das Ergebnis der modernen Wissenschaft.

„Sine Deo in hoc mundo.“ Die „vernünftige Forschung“ findet keinen Platz mehr in der weiten Welt für das „Dasein eines allmächtig waltenden Gottes“; höchstens das Gemüt, sentimentale Liebesergüsse bedürfen dessen. Und das wird Glaube und Religion genannt. Da ist allerdings der Glaube und die Religion richtig als Grab einer derartigen Vernunft bezeichnet und das Forschen einer solchen Vernunft selbst als ein Schlaf, ein Traum, der von aller Wirklichkeit absieht und immer weiter davon entfernt.

Dem entspricht aber auch die Quelle und der Ausgangspunkt der modernen philosophischen Forschung.

Die entscheidendsten Thatsachen des menschlichen Daseins beruhen auf „unbewußten Vorstellungen“. „Das ganze geistige Leben der Menschheit,“ schreibt Dr. Ludwig Wille, „im ganzen wie der einzelnen Menschen wird ganz wesentlich von sogenannten unbewußten Vorstellungen beeinflußt.“ Eine „angeborene Vorstellung“ ist die Idee von der individuellen Fortdauer der Seele; eine andere ebenso maßgebende „angeborene Vorstellung ist der Hang des Menschen zum Geheimnisvollen, Unbekannten, Geisterhaften, Wunderbaren.“ Weit entfernt, daß die moderne Philosophie sich dieser Vorstellungen bewußt zu werden strebte, wie dies bereits Aristoteles und Plato thaten; daß sie nämlich den inneren Grund solcher Vorstellungen, die doch Fundamentalgesetze für das praktische Leben des Menschen sind, zu erkennen versuchte, schließt sie von vornherein diese Möglichkeit aus. „Das Grundgesetz alles natürlichen Geschehens,“ so derselbe Professor, „das Gesetz der Erhaltung der Kraft und der Verwandlungsfähigkeit der einzelnen Kräfte ineinander, berechtigt uns, die Annahme des Auftretens neuer unbekannter Naturkräfte hier als wirksam zurückzuweisen.“

Es wäre doch der Mühe wert gewesen zu forschen, ob nicht etwa diese Erhaltung der Kraft als eine fortwährend dauernde, während das wirkliche Sein fortwährend wechselt, eine eigene subjektive Grundlage haben müßte

und ob nicht also trotz aller dafür bestehenden subjektiven Abneigung der Geist als Träger des Beständigseins der natürlichen Kräfte objektiver Notwendigkeit zufolge doch einen Platz in der Welt erhielte. Es hätte angebracht erscheinen müssen, den „Grundgesetzen" nicht nur einen mathematischen, sondern auch einen metaphysischen Halt zu geben. Aber offenbar herrscht die Angst vor, es könnte bei energischem Gebrauche der Vernunft das ganze sogenannte „System" wie ein Kartenhaus zusammenbrechen und man zieht es vor, den Widerspruch zwischen allgemein anerkannten Grundlehren und dem sogenannten Ergebnisse „vernünftiger Forschung" zu konstatieren. Einen Gott erkennt man an und die Unsterblichkeit einer vernünftigen Seele jedoch nur als Resultat von Gemütsstimmungen, von „allgemeiner Menschenliebe"; die nüchterne Vernunft soll nichts von Ihm wissen.

Da geht Thomas anders vor. Seinem Forschen liegen keine vagen und „undefinierbaren Vorstellungen" zu Grunde, sondern die Wirklichkeit. Besteht in der uns umgebenden Natur Entwicklungsfähigkeit, und zwar vom geschaffenen Subjekte aus uneingeschränkte Entwicklungsfähigkeit, d. h. Möglichkeit anders zu sein? Niemand wird wohl leugnen, daß wenigstens der Anschein dafür spricht. Von dieser Thatsache, die für unsere Sinne jedenfalls feststeht, geht Thomas aus und gelangt einerseits zu der inneren substantiellen Grundlage dieser Möglichkeit innerhalb der Dinge selbst und andererseits zu der diesem Möglichsein gegenüberstehenden ebenso wesentlich seienden Wirklichkeit, d. h. zu der wirkenden Ursache des Möglichsein als solchem.

Auch Thomas spricht von „unbewußten Vorstellungen". Er spricht von der dem Geiste nicht gegenwärtigen „species intelligibilis" als subjektiver Grundlage sowohl des wirklichen Denkens, wie auch der erfahrungsgemäßen Entwicklungsfähigkeit desselben. Aber er baut darauf in Verbindung mit dem äußeren Sein die Brücke zum bewußten Denken. Diese „unbewußten Vorstellungen" werden gemäß der Beschaffen-

heit des eigenen substantiellen Seins und gemäß der Einwirkung von außen nach und nach thatsächlich bewußte, wenn sie auch bei jeder Erkenntnisstufe das Bewußtsein immer noch mehr durchdringen können.

Deshalb bleibt Thomas bei allem Festhalten an der subjektiven Selbständigkeit des geschöpflichen Seins und Denkens immer in lebendiger Verbindung mit der Außenwelt. Sein Forschen bringt Licht in die Dinge und diese bringen ihrerseits je nach ihrer Seinsweise Licht in die Vernunft.

Wir haben in dem vorstehenden Text gesehen, wie er seiner Gewohnheit getreu den Sinn seiner Lehrsätze durch Beispiele aus der Sinnenwelt klar macht. Gott erkennt die Dinge nicht in diesen selbst, sondern in Sich, weil Er deren bewirkende Ursache ist. So sieht das Auge den Menschen in diesem selbst, wenn das Lichtbild des wirklichen einzelnen Menschen dem Sehvermögen die bestimmende Richtschnur giebt; er sieht es im Spiegel, wenn erst kraft des Spiegels und auf Grund des Spiegels die menschliche Figur geschaut wird.

Damit ist klar gestellt, was Thomas sagen will. Die Dinge werden vernunftgemäß nur erkannt gemäß ihrer inneren Substanz, nicht auf Grund ihrer einzelnen Seinsbestimmungen. Nicht davon nämlich kann die geschöpfliche Vernunft den thatsächlich bestimmenden Grund angeben, warum der einzelne Mensch gerade so groß ist oder gerade so klein, wie er wirklich ist; wohl aber davon, warum er fünf Sinne, warum er Hände und Füße, warum er Vernunft hat; nämlich von allem dem, was von der allen Menschen gemeinsamen Substanz allein als subjektivem Träger abhängt, in Ermangelung dessen also dem Menschen als Menschen etwas fehlen würde.

Das maßgebende Element in der Vernunft für die Erkenntnis der Dinge ist die Substanz. Diese aber ist an sich allgemein, indifferent für das einzelne Sein, sie ist bloß Seinsvermögen; also kann sie und folgerichtig kann auch

dann überhaupt nichts Geschöpfliches an sich unabhängig bestimmender Gegenstand göttlicher Erkenntnis sein.

Die Naturen der Dinge sind an und für sich notwendig und zugleich von außen her bestimmbar; sie können somit ihren Zweck im einzelnen nicht in sich selber haben, sondern werden von außen zu einem solchen bestimmt. Sie sind notwendig, insoweit sie auf ihrer speciellen Seinsstufe den Charakter der Allgemeinheit und der Indifferenz tragen. Erkannt wird aber thatsächlich nur, was im einzelnen bestimmt ist. Es können somit die kreatürlichen Substanzen aus sich heraus in keiner Weise erkennbar sein weder in sich noch in dem, was von selben ausgeht und von ihnen getragen wird; — vielmehr fordern sie, daß Gott sie nicht in ihnen selbst, **in ipsis**, sondern vermittelst seines eigenen Wesens erkennt.

„Unbewußt" sind die Substanzen der Dinge natürlicher Notwendigkeit zufolge in der menschlichen Vernunft. Aber ebendeshalb ist eine außenstehende Kraft notwendig, damit unter der einwirkenden Beihilfe derselben die Vernunft thatsächlich erkenne; d. h. sich das bisher Unbewußte gegenwärtig mache. Davon geht Thomas aus, wenn er im Kommentar zum **magister sententiarum** die Wahrheit nachweisen will, daß Gott in Sich und vermittelst Seiner anderes erkenne:[1]) „Da jene Dinge, welche aus Naturnotwendigkeit thätig sind, kraft ihrer Natur zu einem Zwecke hinstreben, so ist dadurch

---

[1]) I. Dist. 35. q. 1. art. 2. Cum ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus et ad quod ordinatur; sicut faber non posset facere securim nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniat et formam imprimat et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur, quia sicut esse ab ipso habent sic et ordinem naturalem in finem.

zugleich es gegeben, daß sie zu diesem Zwecke hin bestimmt und gelenkt werden von jemandem, der da Erkenntnis hat." Die Naturnotwendigkeit ist im Geschöpflichen nichts anderes als die Notwendigkeit zu empfangen, sie ist deshalb nach außen gerichtet; Erkennen aber für sich allein besagt Innerlichkeit. Es muß also zuletzt ein nur Erkennendes, etwas rein Innerliches vorhanden sein, sonst könnte die Natur nicht von außen empfangen. „Jener Erkennende aber kann anderes Sein nicht zum Zwecke lenken, wenn er dieses Sein nicht kennt, sowohl was dessen Natur als auch, was dessen Art der Wirksamkeit anbelangt. Der Eisenschmied muß z. B., um ein Beil zu machen, nicht nur die Art und Weise kennen, wie dieses Beil einschneiden soll, sondern auch den Stoff der Dinge, in welche der Einschnitt zu geschehen hat, ob dies Holz ist oder Stein oder Fleisch ꝛc. So muß auch Gott erkennen, was in Ihm und zu Ihm seine Bestimmung hat, weil, sowie alles von Ihm das Sein hat, so auch alles von Natur aus zu Ihm hin geordnet sein muß."

Dieser Text vervollständigt den Text des Artikels, so daß der ganze Beweis des heiligen Thomas für die Kenntnis Gottes rücksichtlich des anderen Seins auf folgende syllogistische Form sich zurückführen läßt.

Thomas beweist in diesem Artikel mehr als die Überschrift verspricht. Er fragt, ob Gott anderes erkennt als Sich selbst; und antwortet zugleich, wie Gott anderes erkennt. Es geschieht dies nämlich vermittelst seiner Selbsterkenntnis. Der Grund dieser stillschweigenden Erweiterung der Frage besteht darin, daß für Gott keine weitere Möglichkeit besteht, anderes zu erkennen, als weil Er Sich selbst in aller Vollkommenheit erkennt. Thomas beweist dies durch folgende Schlußfolge:

Wer seine eigene Kraft vollkommen ermißt, der muß das erkennen, was er damit wirkt; —

Gott aber durchdringt in vollkommenster Weise Sich und seine wirkende Kraft; —

Also erkennt Gott alles andere in vollkommenster Weise auf Grund und durch Vermittlung seiner Selbstkenntnis.

Der Obersatz wird folgendermaßen bewiesen:

Eine wirkende Kraft kann nicht ermessen werden, wenn nicht der Zweck und die Bestimmung derselben erkannt ist; —

Ihr Zweck aber und ihre Bestimmung ist das Gewirkte; —

Also wer die wirkende Kraft vollkommen ermißt, erkennt auch vollkommen den Gegenstand derselben. Dieser zweite Obersatz ist klar, denn wer etwas thun will, kann es nur in dem Grade thun, als er weiß, was er thun und wozu demgemäß sein Thun dienen soll. Daß aber der Zweck und die nächste Bestimmung des Wirkens das Gewirkte ist, wird niemand leugnen. Das Wirken ist jedenfalls unnütz und zwecklos, wenn das Gewirkte nichts taugt.

Der Untersatz im ersten Syllogismus kann keinen Zweifel zulassen, denn Gott ist seine Kraft. Erkennt Er also vollkommen Sich selbst, so heißt dies dasselbe, als wenn gesagt würde, Er erkenne vollkommen seine eigene Kraft.

Die Konsequenz im selben Syllogismus ist evident. Es muß mit Notwendigkeit aus den beiden Vordersätzen gefolgert werden, daß Gott alles andere erkennt und daß Er es auf Grund seiner Selbsterkenntnis und durch keine andere Vermittlung erkennt. Denn 1) ist Gott von allem der wirkende Grund, seine Kraft erstreckt sich auf alles und somit auch unbedingt seine Kenntnis; — und 2) erkennt Er das Gewirkte nur auf Grund seiner wirkenden Kraft, diese aber ist Er selbst und sie hat kein anderes thatsächliches Sein als sein eigenes Wesen; also erkennt Er alles andere nur auf Grund der Kenntnis Seiner selbst.

117. Einwürfe.

Dies geben jedoch die Anhänger des Molinismus trotz Thomas nicht zu. Sie teilen sich in drei Meinungen.

1) Herice[1]) behauptet, Gott erkenne Sich selbst nicht nur in Sich selbst, sondern Er erkenne Sich auch in den Geschöpfen als den Zweck derselben (cognoscit seipsum non solum in seipso, sed etiam in creaturis ut est terminus illarum in obliquo inclusus, quatenus sunt effectus Dei), weil Er diese Geschöpfe geschaffen. Er erkennt in Sich selbst dies im allgemeinen als eine Wahrheit, daß die Geschöpfe Beziehung haben zu Ihm als zu ihrem Endzwecke (cognitione abstractiva non formaliter sed eminenter) und erkennt dann in den Geschöpfen, wie Er im einzelnen ihr terminus est. Dies erkennt Gott vermittelst der eigenen Erkennbarkeit der einzelnen Geschöpfe (cf. l. c. disp. V. c. 4.).

Ein Text des heiligen Thomas scheint diesem Autor günstig zu sein. Thomas schreibt:[2]) „Im Worte sieht Gott Sich selbst und die Geschöpfe; und so ist es auch nicht zurückzuweisen, daß Gott auf diese Weise Sich im Geschöpfe sieht, das da, sei es daß es das Bild oder nur die Spur Gottes ist, in jedem Falle Gottes Ähnlichkeit trägt."

Gott also tritt bei einer solchen Art Kenntnis nach der Ansicht des P. Herice nicht heraus aus Sich selbst; Er wird nicht bestimmt in seinem Erkennen durch die Erkennbarkeit der Geschöpfe an sich, sondern Er bleibt in Sich selbst. Aber nur insoweit die letzteren Ihn irgendwie darstellen; nicht präcis, weil Er ihre wirkende Ursache ist, erkennt Er Sich selbst in ihnen.

Derselbe Autor stützt dann seine Behauptung, daß (l. c.) die Kreaturen wenigstens nicht in Gott allein, sondern auch in sich selbst, in ihrer eigenen geschöpflichen Erkennbarkeit von Gott erkannt werden, darauf, daß sie Gott

---

[1]) Tractatu I. disp. IV. c. 2. et 3.

[2]) I. d. 32. q. 2. art. I. ad IV. Quod patet; in Verbo videt seipsum et creaturas: et sic etiam non est inconveniens quod per modum istum in creatura se videat quae ipsius bonitatis divinae repraesentativa est per imaginem et vestigium.

bekannt sein müssen in aller und jeder Art und Weise, wie sie erkennbar sind. Sie sind aber unmittelbar erkennbar als Geschöpfe und schließen in sich diese Erkennbarkeit ein. Also müssen sie auch unmittelbar den Gegenstand des göttlichen Erkennens bilden und nicht einzig und allein vermittelst und kraft des göttlichen Wesens.

Das will im Sinne Herices nicht besagen, daß eine solche Erkennbarkeit zu der Vollkommenheit Gottes im Erkennen aus Sich selbst etwas hinzufüge, sondern sie besagt nur eine Erweiterung des göttlichen Erkennens, bis daß es vom Geschöpfe erreicht wird, oder bis daß es das letztere erreicht.

2) Vasquez[1]) schreibt wohl dem Wesen Gottes die Eigenschaft als medium quo für die Erkenntnis der Geschöpfe zu; er ist damit einverstanden, daß Gott Geschöpfe erkenne, weil Er in seinem Wesen deren maßgebende Ähnlichkeit trage. Aber er weist es zurück, daß Gott die Geschöpfe erkenne, weil Er sein Wesen zuerst und unmittelbar erkenne als Gegenstand der Erkenntnis als medium quod und Er damit zugleich Sich selbst als wirkende Ursache der Geschöpfe wisse. Als erkanntes Sein wäre also nach ihm das göttliche Wesen nicht die Vermittlung für die Erkenntnis der Kreaturen von seiten Gottes, so daß diese als in der wirkenden Kraft enthalten erkannt würden. Als erkannter Gegenstand sind die letzteren vielmehr außerhalb des göttlichen Wesens; sie sind insoweit in sich, in ipsis, und das göttliche Wesen vermittelt in ähnlicher Weise deren Kenntnis, wie dies in uns die Idee thut, welche nicht das unmittelbar Erkannte ist, sondern zum Erkennen des wirklichen außerhalb stehenden Seins nur zu führen geeignet erscheint.

3) Arrubal geht diese Ansicht zu weit. Er theilt dem göttlichen Wesen nicht die bloße Funktion zu, daß es die Ähnlichkeit der Dinge in sich enthält und somit gleich einer

---

[1]) Disp. 60. c. 2. et 3.

bloßen Idee als medium quo die Erkenntnis der Geschöpfe vermittelt; er will aber auch nicht, daß letztere im Wesen Gottes als thatsächlich schon erkannte, d. h. in der wirkenden Ursächlichkeit enthaltene dargestellt werden. Nach ihm bestimmt das Wesen Gottes die göttliche Vernunft (ut objectum movens et determinans intellectum divinum) auch ganz und gar zur Erkenntnis der Kreaturen.

118. Gemeinsamer Ausgangspunkt.

Die Einwürfe sollen dazu dienen, die Lehre des heiligen Thomas ausführlicher vorzulegen und dieselbe so klar auseinanderzusetzen, daß den Gegnern der Thomisten durch Thomas selbst möglichst der Boden entzogen wird.

Der Ausgangspunkt beider Parteien ist ganz derselbe. Es ist folgender. Damit auf Grund eines erkannten Gegenstandes ein anderer erkannt werde, ist es erfordert, daß eine notwendige Verbindung zwischen beiden bestehe, daß also kraft dieser notwendigen Abhängigkeit des einen Gegenstandes vom anderen aus der Erkenntnis des einen die Erkenntnis des anderen folge. So z. B. ist der Satz, daß das Dreieck 2 R hat, notwendig verbunden mit diesem anderen, daß der Außenwinkel des Dreiecks gleich ist den beiden gegenüberliegenden. Aus dem ersten folgt die Kenntnis des zweiten.

Eine solche Verbindung muß nun also auch jedenfalls bestehen zwischen dem Erkennen Gottes, welches das göttliche Wesen zum Gegenstande hat und jenem Erkennen, dessen Gegenstand das Geschöpf ist. Soll das Wesen Gottes der Grund sein, vermöge dessen das Geschöpf mit unfehlbarer Sicherheit erkannt wird, so muß erwiesen werden, wie beides notwendig miteinander verbunden ist. Soll dagegen die Erkennbarkeit des Geschöpfes an und für sich der Grund sein, vermöge dessen das Sein desselben thatsächlich erkannt wird, so ist nachzuweisen, wie von seiten des Geschöpfes dessen Erkennbarkeit auch das unfehlbare Erkannt-

werden notwendig einschließt und somit, da das Sein Gottes Erkennen ist, notwendige Folgen für das Sein Gottes besitzt.

Das erstere, daß nämlich von seiten des göttlichen Wesens die erforderliche volle notwendige Verbindung besteht für die Erkenntnis des Geschöpflichen, leugnen die obigen Einwürfe. Das zweite, daß das Erkennbare im Geschöpfe den Grund der Verbindung mit dem schöpferischen Erkennen bildet, behaupten sie in verschiedener Weise.

119. Lehre des heiligen Thomas.

Was die Lehre des heiligen Thomas betrifft, so spricht er sich mit ausdrücklichen Worten dahin aus: [1]) „Jenes allein," so heißt bei Thomas der Einwurf, „kann für die Erkenntnis eines Gegenstandes ausreichende Vermittlung sein, kraft dessen eine unfehlbare Kenntnis des Seins, welches diesem Gegenstande innewohnt, erlangt wird. Die Wesenheit Gottes kann aber keine zuverlässige Kenntnis des Seins eines Dinges vermitteln, da Gott von Ewigkeit ist, als nämlich dieses betreffende Ding noch nicht war, folglich gleichgültig gegen ein solches Sein oder Nichtsein sein muß. Also kann Gott kraft seines Wesens keine zuverlässige Kenntnis von solchem Sein haben." Darauf antwortet der heilige Lehrer: „Nicht nur das Sein Gottes ist die Ursache für das Sein der einzelnen Dinge, sondern auch sein Wissen und sein Wille:

---

[1]) I. dist. 35. q. 1. art. 4. ad IV. Illud, per quod habetur certa cognitio de re, potest esse medium ad considerandum rem illam. Sed ex essentia divina non potest concludi esse alicujus rei, cum Deus ab aeterno fuerit, quando res non erat. Ergo videtur, quod Deus per essentiam suam certam cognitionem de rebus habere non possit. Ad quartum dicendum, quod non solum esse divinum est causa essendi rei, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt; et ita certam de rebus cognitionem habet

woraus in ganz zutreffender Weise das Sein des Dinges erschlossen wird. Denn das, was Gott will, daß es sei, da Er es zugleich weiß und ins Dasein rufen kann, erhält das Sein kraft des göttlichen Wesens. Gott aber kennt sein Wissen, sein Können, sein Wollen, also hat Er zuverlässige Kenntnis von den Dingen."

Es ist nicht recht, den Texten des heiligen Thomas immer durch die Ausrede auszuweichen, dem heiligen Lehrer seien die von der scientia media aufgestellten Fragen noch nicht gegenwärtig gewesen. Die Schwierigkeit, welche er sich hier macht, ist Wort für Wort dieselbe, welche Vasquez und die anderen Molinisten als Fundament ihrer Meinungen betrachten: Das Wesen Gottes kann nicht der einzig bestimmende Formalgrund für die Erkenntnis des Kreatürlichen sein, weil es an sich indifferent ist für das Sein oder Nichtsein der Kreaturen; also nichts in sich enthält, was da in notwendiger Verbindung mit dem Sein des Geschöpfes stände und somit den zuverlässigen Schlüssel für dessen Erkenntnis zu bilden geeignet wäre. Antwortet Thomas so wie die Molinisten? Gerade das Gegenteil antwortet er. Gott erkennt seine Allmacht, Er erkennt seinen Willen, Er kennt sein Wissen; — das ist genügend für ein Ding, um zu sein und erkannt zu werden. Da ist nicht die Rede davon, daß das Geschöpf an und für sich erkennbar sei und deshalb vom Wissen Gottes erreicht werde.

Noch entscheidender weist Thomas positiv die Molinisten in folgenden Worten zurück:[1]) „Der Erkenntnisgegen-

[1]) I. dist. 35. q. 1. art. 2. ad I: Intellectum est perfectio intelligentis, quia facit ipsum esse in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo (Deus) aliquid aliud a se intelligeret, haberet illud majus se: quod est inconveniens. — Quod primo objicitur, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellecto primo et non de intellectu secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus; sed similitudo lapidis, quae est in anima.

stand ist die Vervollkommnung der Erkenntniskraft, denn er bethätigt dieselbe. Was aber vervollkommnet, ist vorzüglicher als das, was vervollkommnet wird. Erkennt Gott also etwas anderes als Sich selbst, so ist dieses andere vorzüglicher als Er selbst." Diesen Einwurf macht sich Thomas. Die Antwort ist bezeichnend: „Was zuerst eingeworfen ist, das hat seine Richtigkeit, wenn das zuerst und unmittelbar Erkannte berücksichtigt wird; aber nicht, wenn dasjenige, was erst an zweiter Stelle und vermittelst von etwas anderem erkannt ist, in Frage kommt. Denn nicht der Stein, welcher außen ist, vervollkommnet die Vernunft; sondern die Ähnlichkeit des Steines, die Idee von demselben, welche innerhalb der Vernunft sich befindet."

Worin aber besteht dieses **primum intellectum**? Thomas hatte es eben erklärt:[1]) „Das zuerst und unmittelbar Verstandene ist die Ähnlichkeit des Dinges, die da in der Vernunft ist; und das an zweiter Stelle Verstandene ist die Sache selbst, welche durch jene Ähnlichkeit erkannt wird. Wenn also das zuerst und unmittelbar Erkannte berücksichtigt wird, so erkennt Gott nichts anderes als Sich selbst. Denn Er empfängt von den Dingen nichts, vermittelst dessen Er erkännte; sondern kraft seines Wesens erkennt Er, welches die Ähnlichkeit aller Dinge ist. Wird aber das an zweiter Stelle Verstandene genommen, so versteht Gott nicht nur Sich selbst, sondern auch anderes als Er selber ist. Gemäß der ersten Erkenntnisweise erkennt nun, wie Aristoteles sagt, Gott nur Sich selber."

[1]) L. c. corp. Intellectum primum est ipsa rei similitudo quae est in intellectu; et est intellectum secundum, quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat, sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit Philosophus, quod Deus intelligit tantum se.

Schärfer kann niemand die von den Molinisten verteidigte Art und Weise, wie Gott das andere erkennt, zurückweisen, wie es hier der Meister thut. Was die Molinisten sagen, war diesem letzteren wohl gegenwärtig, aber er ist weit davon entfernt, es zu billigen.

Das „Erstverstandene", primum intellectum, ist die Ähnlichkeit des Dinges und das „Zweitverstandene" ist die Sache selbst, welche durch jene Ähnlichkeit, also durch das primum intellectum, erkannt wird. Was erkennt nun Gott als „Erstverstandenes"? Nur Sich selbst. Und warum? Weil von seiten der Dinge Er nichts empfängt, wodurch Er sie erkennen könnte. Im Gegenteil. Er trägt in seinem Wesen die Ähnlichkeit aller Dinge. Also „wodurch (nach seinen eigenen Worten) die Dinge erkennbar sind", das schließt Er in seinem Wesen ein und in diesem Sinne ist sein Wesen allein für Ihn das Erkannte.

Gemäß dieser Art und Weise erkennt Gott das „Andere" als „Zweitverstandenes", wie das Auge z. B. den farbigen Körper. Das Farbenbild ist die Vervollkommnung des Auges und ist innerhalb des Auges. Vermittelst seiner erkennt das Auge den Körper als farbigen; dies ist das primum visum. Das aber das Gefärbte, der Körper als solcher, auch gesehen wird, das rührt nicht von der Natur des Körpers her oder von dem weiteren Einflusse, den der Körper auf das Auge etwa ausübte; sondern davon, daß dieses Farbige zufällig unabänderlich an einem Körper sich vorfindet. Daß letzterer sichtbar ist, das hängt ganz allein von dem Umstande ab, daß er Farbe hat und rücksichtlich dessen ist der das Sehen bestimmende Grund innerhalb des Auges.

Alles — und zwar ist dies die Anwendung des eben vorgeführten Beispieles — alles jenes, auf Grund dessen das andere für Gott „erkennbar" ist, das ist im Wesen Gottes, welches die Ähnlichkeit der Dinge in sich einschließt. Daß aber dieses andere noch als solches, als anderes nämlich von Gott erkannt wird, das liegt an der subjektiven Natur dieses

anderen, welche nicht das göttliche Wesen vorstellt, sondern aus dem Nichts genommen ist und deshalb das Vermögen zu fallen besitzt. Was in diesem „Anderen" an Vermögen für das Sein oder für wirkliche Thätigkeit besteht, das ist eine Ähnlichkeit Gottes, es ist das positiv Verursachte und dadurch allein ist das „andere" überhaupt etwas. Was aber in diesem selbem „Anderen" an Vermögen zu fallen ist und somit aus dem Nichts stammt, das ist nicht im Wesen Gottes, ist keine Ähnlichkeit Gottes, der nicht fallen kann, sondern ewiges Sein ist; das kann also Gott nicht aus diesem Sein als dem bestimmenden Grunde erkennen.

Beides nun, das Vermögen zu fallen und das Vermögen zu stehen, ist im „Anderen" naturgemäß fest miteinander verbunden und macht eben dessen subjektives Sein aus. Das Vermögen zu fallen oder nicht zu sein, ist nur insoweit vorhanden, als ein Sein oder ein Vermögen zu sein besteht, sowie die Tiefe des Schattens vom Grade des Lichtes abhängt. Also erkennt Gott thatsächlich das andere als solches nämlich als vermögend zu fallen oder als wirklich fallend durch sein Wesen, in welchem Er die Ähnlichkeit des Seins schaut, die da allein eine positive Möglichkeit zu fallen herstellt. Die negative Möglichkeit zu fallen giebt niemand, sie ist aus dem Nichts, ist deshalb auch nicht an sich erkennbar; sie gehört jedoch mit zum subjektiven Sein des Dinges. Daß also Gott das „Andere" als „Anderes" sieht, das kommt in keiner Weise vom Einflusse dieses „Anderen" auf Gott und somit von keinerlei Erkennbarkeit, welche das „Andere" an und für sich hätte. Das rührt einfach daher, daß es einerseits eine Ähnlichkeit mit Gott hat, indem es sein kann und wirklich teilweise ist und daß es andererseits seiner Natur als Geschöpf nach aus dem Nichts und somit vom Wesen Gottes subjektiv durchaus getrennt ist.

Das Auge sieht an und für sich nur die Farbe oder vielmehr das, wozu es durch die Farbe bestimmt wird. Gott sieht nur Sich selbst, schaut nur sein Wesen und wozu Er

durch sein Wesen bestimmt wird: **primum intellectum.** Die Farbe existiert nicht für sich allein, sondern in und an einem Körper; ihrer Natur nach kann sie also nicht gesehen werden, außer wenn der Körper mitgesehen wird, natürlich nur insoweit er von der Farbe durchdrungen ist. Eine beschränkte Ähnlichkeit Gottes existiert in subjektiver Wirklichkeit nicht für sich allein, sondern nur in und an dem Nichts, hat doch ein reines Vermögen keine thatsächliche Existenz; ihrer subjektiven Natur nach kann sie also nur dann gesehen werden, wenn die Spuren ihres Ursprungs aus dem Nichts mitgesehen werden, natürlich nur insoweit dieses Nichts vom Sein durchdrungen ist: „**secundum intellectum**".

120. Die Stelle I. dist. 32. q. 2. art. 1. ad IV.

Es ist bei den molinistischen Citationen der Väter und zumal des heiligen Thomas, der **expressissimis verbis** die Theorie der Molinisten von sich abweist, eine Charaktereigentümlichkeit zu bemerken, welche ganz allgemein diesen Autoren eigen ist und die da bewirkt, daß für alle ihre Behauptungen sogenannte Stellen immer in großer Menge gefunden werden.

Sie führen nämlich Sätze der alten Autoren an, in denen diese den betreffenden Gegenstand nicht **ex professo** behandeln, sondern wo nebenbei **ex incidenti** von selbem die Rede ist. Natürlich kann Thomas nicht auf jeder Seite und, möchte man sagen, in jedem Artikel die ganze Theologie erschöpfend darlegen. Er muß, wie jeder andere Autor, es dem Leser überlassen, von den Ausdrücken, welche an der einen Stelle einen Gegenstand nur leichthin berühren, dort die weitere Erläuterung und Begründung zu suchen, wo dieser Gegenstand eingehend auseinandergesetzt wird. Aber es genügt den Molinisten, wenn sie irgendwo ein Wort finden, welches mit den bei ihnen gebräuchlichen Ausdrücken übereinstimmt, um sogleich überzeugt zu sein, Thomas oder Augustin oder irgendwelcher Autor sei ihrer Ansicht.

Wir wollen damit nicht sagen, daß sie nun meinen, der betreffende Autor hätte an einer solchen Stelle gerade ihre Lehrmeinung offen ausgesprochen. Soweit gehen sie nicht und soweit können sie auch, wenn sie klug sein wollen, nicht gehen. Aber offenbar hätte dieser Autor, so schreiben sie, wenn er die Konsequenz gezogen, wenn er seine Lehre weiter ausgeführt hätte, sich ganz zweifellos ihrer Meinung angeschlossen; während doch aus anderen Stellen, in denen eben derselbe Gegenstand ausführlich behandelt wird, hervorgeht, daß er die Meinung der Molinisten geradezu ausschließt. Solche mißbräuchlich angeführte Texte bringen meist Ausdrücke, die keine Schule leugnet oder die vielmehr jede Schule gebraucht, wenn auch die eine mehr, die andere weniger; und denen dann ein Sinn unterlegt wird, den sie nicht enthalten.

So werden Texte angeführt, in denen Thomas (und dasselbe gilt von Augustin und den übrigen Vätern) in aller Schärfe sich dahin ausspricht, daß der geschöpfliche freie Wille sich selbst bestimme. Ist denn deshalb Thomas schon Molinist? Ganz dasselbe behaupten ja auch die Thomisten und überhaupt alle Anhänger einer positiven Philosophie und Theologie. Es müssen Texte angeführt werden, in denen Thomas sagt: „Der freie Wille bestimmt immerdar und in jedem Falle ganz und gar unabhängig von jeder anderen Ursache, auch von der ersten, wesentlich sich selber."

Da heißt es: „Gott kenne die freien Akte, weil sie objektives Sein haben" — und sogleich ist der Autor ein Molinist. Aber das behaupten alle. Es fragt sich nur, vermittelst welchen Formalgrundes Er sie erkennt, ob, weil sie aus sich selber ein erkennbares Sein haben oder nicht.

„Gott weiß und deshalb wirkt Er." Daß Gott die Sünden nicht bewirkt, sie also erst weiß auf Grund ihres Daseins und so sie bestraft; das sagen alle. Nachgewiesen müßte seitens der Molinisten werden, daß Gott die guten

freien Akte weiß auf Grund ihres Seins und nicht auf Grund des seinigen.

Solche Beispiele ließen sich eine ganze Menge anführen. Bei Gelegenheit werden wir deren noch finden. Natürlich ist es auf solche Weise leicht, aus allen Schriftstellern, nicht bloß aus katholischen, Zeugnisse für den Molinismus beizubringen.

Seitens des Molinismus wird für seine Behauptung, Gott erkenne die Kreaturen formell nicht vermittelst seines eigenen Wesens als des bestimmenden Grundes, sondern dieselben treten aus sich heraus erkennbar vor Gott und Gott besitze nur deren Ähnlichkeit in seinem Wesen, unabhängig von seinem Willen, jene Stelle aus Thomas angeführt, die wir bereits oben wörtlich wiedergegeben haben. Gott sieht demnach in der Kreatur Sich selbst, weil diese entweder als Bild oder als Spur Gottes die göttliche Güte darthut und demgemäß ihre Ähnlichkeit im Wesen Gottes, in der Güte dem Wesen nach besitzt.

Aber wo sagt Thomas hier, daß Sich Gott in der Kreatur nur als terminus derselben sehe, wie dies Herice annimmt? Wo sagt der heilige Lehrer in diesen Worten, diese Ähnlichkeit sei von der Kreatur aus im Wesen Gottes vorhanden, diese letztere sei demnach aus sich erkennbar und somit maßgebender Grund für die göttliche Kenntnis? Darum handelt es sich aber gerade; nicht um die einfache Thatsache, daß im Wesen Gottes die Ähnlichkeit der Kreaturen wie in einem Spiegel sei und daß Gott Sich in der Kreatur als deren Zweck erkenne.

Diesen Hauptpunkt, nämlich den formalen Grund, warum die Kreaturen als Kreaturen für Gott erkennbar sind und von woher sie also gleichsam in das göttliche Wesen kommen, den bespricht Thomas an anderen Orten ausführlicher und ex professo, nämlich an allen jenen, wo er über den Grund handelt, weshalb Gott das „Andere" erkennt.

Wir haben eben eine solche Stelle gehört. Weil Gott sein

Wesen nicht nur als bestimmenden Formalgrund für seine Erkenntnis, sondern auch als einzigen unmittelbar erkannten Gegenstand als medium quod, als primum intellectum, hat; gerade deshalb, so hieß es da, und insoweit dieses Wesen nachgeahmt wird von den Kreaturen, also für diese die Ähnlichkeit in sich enthält, gerade insoweit erkennt Er „Anderes". Die Kreatur an sich, als aus dem Nichts geboren, ist gar nicht direkter Gegenstand des göttlichen Erkennens, sondern nur weil ein Strahl des göttlichen Wesens in ihr leuchtet, und dieser Strahl leuchtet, wie da gleichfalls gesagt wurde, deshalb in ihr, quia Deus voluit.

Demnach muß sie auch von Gott als etwas „Anderes" erkannt werden; denn in Gott ist kein Ursprung aus dem Nichts, ist keine Beschränkheit, ist kein zu entwickelndes Vermögen. Das liegt außerhalb des Wesens Gottes, deshalb außerhalb seiner unmittelbaren Kenntnis; und ist deshalb an und für sich gar nicht erkennbar, sondern nur vermittelst dessen, was darin Gott verursacht hat. Gott erkennt, was Er verursacht und weil Verursachen für Gott auf der anderen Seite das Nichts voraussetzt, darum erkennt Gott, daß seine Geschöpfe aus dem Nichts sind. Das Nichts hat an und für sich nicht das mindeste in sich, um das Erkennen zu vermitteln; folglich hat das Kreatürliche als Kreatürliches an sich keine Erkennbarkeit, sondern nur als von Gott Verursachtes, als etwas dem Wesen Gottes irgendwie Ähnliches und dasselbe Nachahmendes.

Es muß dieser Punkt ganz unanfechtbar klar hingestellt werden.

121. Weitere Begründung der Lehre des heiligen Thomas.

Hören wir Thomas:[1]) „Das, was eine Substanz von der anderen unterscheidet, die differentiae substantiales, ist uns unbekannt und hat keinen Namen; deshalb bedienen wir uns anstatt der inneren substantiell unterscheidenden Merkmale solcher, die zufällig und in ihrem thatsächlichen Sein von außen abhängig sind.

Solche Merkmale, welche zufällig genannt werden müssen, weil sie nicht die Substanz selber bilden und die da trotzdem der einen Substanz so eigen sind, daß sie nicht von einer anderen ausgesagt werden können, die accidentia propria, sind Wirkungen der inneren substantialen Formen und sie offenbaren diese letzteren. So würde jemand die Substanz des Feuers durch folgende zufällige unterscheidende Merkmale bezeichnen können: Das Feuer ist ein einfacher, trockener und warmer Körper. Einfach, trocken und warm zu sein, das sind Eigenschaften, welche die innere Substanz des Feuers anzeigen, weil sie zusammen nicht einer anderen Substanz wesentlich zukommen, und die von der Substanz „Feuer" gewirkt sind, von letzterer also getragen werden, nicht diese selber ausmachen."

Worauf gründet sich unsere Kenntnis? Auf die Unterscheidung, auf das Geschiedensein; darauf, daß das Eine nicht das Andere ist. Bezeichnenderweise heißt differentia im Lateinischen, Unterschied im Deutschen das für die geschöpfliche Erkenntnis bestimmende Element. Kraft der differentia specifica erkenne ich die einzelne Substanz.

---

[1]) S. Th. I. qu. 29. art. 1. ad 3. Quia substantiales differentiae non sunt nobis notae vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium: puta, si quis diceret: ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas.

Existiert deshalb gar nicht ein positiv konstituierendes Element in der Substanz? Dies zu behaupten, wäre falsch. Dann beständen ja die Dinge und würden aufrecht gehalten durch die einfache Negation oder höchstens nur durch die Beziehung des einen zum anderen, nämlich dadurch, daß das eine nicht das andere ist.

Das ist jedoch der Irrtum Spinozas; das ist grundfalsch. Die eigene Erkennbarkeit der Dinge allerdings, jene Erkennbarkeit nämlich, die den geschöpflichen Dingen dermaßen eigen ist, daß sie nur für das geschöpfliche Erkennen das bestimmende Moment sein kann und nicht für das schöpferische, diese Erkennbarkeit nur ist auf den Unterschied gründet, darauf also, daß das eine nicht das andere ist. **Substantiales differentiae non sunt nobis notae** sagt Thomas.

122. Thomas und Spinoza.

Spinozas Unrecht besteht darin, daß er von der geschöpflichen Erkenntnisweise unmittebar auf die absolute Substanz der Dinge schließt und diese Erkenntnisweise somit auch auf Gott ausdehnt. Sein System ist das am meisten verführerische. Vermittelst der **determinationes** erkennen wir wohl; das ist richtig; diese **determinationes** sind aber nichts anderes als Leugnung und Verneinung der einen „Substanz", „des Dinges an sich". Wir erkennen also von dieser Substanz, vom eigentlichen wirklichen Sein vielmehr, was es nicht ist, als was es ist.

Das ist, soweit es auf die Worte ankommt, genau dasselbe, was die großen Lehrer der Philosophie und der Theologie zu allen Zeiten gelehrt haben. Sage mir, was Gott ist, sprach der Tyrann Hiero zu Epiktet. Der Philosoph erbat sich einen Tag Bedenkzeit. Und als Hiero, nachdem der geforderte Tag abgelaufen war, seine Frage wiederholte, antwortete Epiktet; Er könne erst nach acht Tagen dem Verlangen des Fürsten Genüge leisten. Nach acht Tagen aber

sagte er: Herr, je mehr ich über das nachdenke, was Gott ist, desto mehr sehe ich, daß wir es nicht wissen können.

Ähnlich erwiderte Thales auf diese selbe Frage; wer sie positiv beantworten wollte, der verstehe gar nicht, worum es sich handle oder er meine, Gott sei ein Wesen wie er oder gar Gott sei er selber.

„Auf dem Wege des Leugnens und des Verneinens müssen wir zu Gott emporsteigen," sagt das Haupt der wissenschaftlichen Theologie des Christentums, der große Areopagite. Und so sprechen alle Väter ohne Ausnahme: „Im Dunkel hat Gott seine Wohnung aufgeschlagen" (ps. 17), weil das Geschöpf vielmehr zu erkennen vermöge, was Gott nicht sei, als was Er sei.

Gott aber ist seinem Wesen nach das volle Wirklichsein, ist nur Sein und einzig und allein alles thatsächliche Sein. Was also positiv dem einzelnen Dinge zu Grunde liegt und innerhalb seiner selbst ihm das Sein verleiht; mit anderen Worten, wie es dem Wesen und der Natur Gottes ähnlich ist und selbe nachahmt; das ist für das Geschöpf, weil dieses das eigentliche Sein, das den Grund seiner selbst in sich allein hat oder sein eigener Grund vielmehr ist, dem Wesen nach nicht kennt, notwendig unbekannt. Es muß seiner Natur nach das Nichtsein vielmehr erkennen, d. h. das Nichts-Anderes-Sein als das wirkliche Sein.

Thomas drückt das ganz treffend mit den Worten aus:[1] „Das Verschiedensein eines Dinges vom anderen, die differentia, also der letzte Grund der Erkennbarkeit, sowie derselbe im Dinge selbst liegt, wird nicht vom Sein hergenommen, sondern vielmehr von der Beziehung, welche die Substanz zum Sein hat." Und wie diese Beziehung zu denken ist und ganz besonders, in welcher Weise dadurch die vom Dinge selbst ausgehende und ihm ausschließlich eigene

---

[1]) Quodl. IX. art. 6. ad 4. Non enim ab ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitudine ipsius substantiae ad esse.

Erkennbarkeit begründet wird, das führt derselbe Kirchenlehrer des weiteren im folgenden aus:[1]) „Unmöglich kann angenommen werden, daß ein Sein vom anderen getrennt sei, soweit das Sein in Betracht kommt. Auch dieses bestimmte Einzelnsein ist nur dadurch von diesem anderen geschieden, daß in jedem die Verneinung des anderen eingeschlossen ist, daß also, was an Sein in dem einen sich vorfindet, in dem anderen, soweit die Geschiedenheit reicht, nicht gefunden wird. Deshalb bestehen auch die ersten, unmittelbar erkannten Grundsätze und leitenden Denkprincipien in der Verneinung; denn die Leugnung und Verneinung des einen gehört zum Verständnisse des anderen. Was da einmal

[1]) In Boët. de Trinit. q. 4. art. 1.: Non potest esse quod ens dividatur ab ente, in quantum est ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius. Primum etiam causatum in hoc facit pluralitatem cum causa, quod non attingit ad eam. Et secundum hoc quidam posuerunt' quodam ordine pluralitatem ab ipso uno causari: ut ab uno procedat primo unum, quod cum causa pluralitatem constituat; et ex eo possunt jam duo procedere: unum secundum ipsum, alterum secundum conjunctionem ejus ad causam: quod dicere non cogimur, cum unum aliquid possit primum in aliquo imitari, in quo alterum deficit ab eo: et deficere in quo alterum imitatur: et sic possunt inveniri plures primi effectus, in quorum quolibet est et negatio causae et negatio effectus alterius secundum idem vel secundum remotiorem distantiam in uno et eodem. Sic igitur patet, quod divisionis vel pluralitatis ratio prima sive principium est ex affirmatione et negatione et primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur ac per hoc sunt plura. Unde sicut primum ens, in quantum indivisum est, statim invenitur unum; ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem sequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae causae virtus; scil. oppositionis entis et non entis. Ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum quia non est illud.

ist, das ist, soweit es ist, nicht zugleich etwas anderes. Wenn die verursachende Kraft mit hinzugenommen wird, so bildet auch das Verursachte mit der Ursache eine Mehrheit, weil es nicht die Vollkommenheit der Ursache erreicht. Demgemäß giebt es deren, die da annehmen, daß zuerst von der einheitlichen Ursache eine einheitliche Wirkung hervorgehe und auf diese Weise eine Mehrheit und eine Verschiedenheit entstehe; dann könne nämlich schon aus diesem einen Gewirkten etwas Zweifaches erfolgen, das eine, weil dieses zuerst Gewirkte etwas an und für sich selbständiges ist, das zweite, weil es noch mit der Ursache zusammenhängt. Das haben wir aber nicht einmal notwendig zu behaupten. Denn es kann wohl die Wirkung in der einen Beziehung ähnlich der ersten Ursache sein und in einer anderen von ihr sich entfernen und umgekehrt; so daß ganz wohl mehrere Wirkungen unmittelbar und zugleich von der Ursache ausgehen können, in deren jeder die Leugnung und Verneinung zuerst der Ursache ist und dann des anderen gewirkten Seins, die also in gleicher Weise sowohl von der Ursache entfernt sind als auch voneinander. So ist offenbar der erste Grund für das Getrenntsein und für die Mehrheit der Dinge auf das Bejahen und das Verneinen zurückzuführen und zuerst muß Sein und Nichtsein aufgefaßt werden als die Elemente, aus denen ursprünglich das von der Ursache und voneinander Getrennte besteht und aus denen dann auch die Mehrheit der Dinge folgt. Es ist danach die Einheit vorhanden, weil das erste Sein in sich ungeteilt; die Mehrheit, weil Sein vom Nichtsein getrennt ist. Der maßgebende Grund einer solchen Mehrheit und Vielfältigkeit bleibt aber in der Kraft ihrer Ursache, soweit diese in den Dingen waltet; ihr gemäß ist dann in jeglichem Dinge das Sein dem Nichtsein entgegengesetzt. Denn deshalb ist unter mehreren Dingen das eine verschieden vom anderen, weil es nicht das andere ist."

Hier zeigt sich so recht die Überlegenheit der Forschung

des heiligen Thomas über die moderne Philosophie. Spinoza — und wenn wir an die Stelle der „Substanz", das „Ding an sich", das „allgemeine reine Ich", den „abstrakten Begriff" u. s. w. setzen, so gilt dies, soweit es hier darauf ankommt, von dem ganzen modernen Pantheismus — Spinoza sowohl als Thomas geben der Verneinung, dem non ens, eine maßgebende principielle Stellung; aber wie fein vermeidet letzterer die Schwierigkeiten und sogar die offenen Widersprüche, denen der Begründer des neueren Pantheismus sich aussetzt! Nichts, non ens, und die innere „Substanz", welche überall ein und dieselbe ist; — das sind bei Spinoza die Elemente des Einzelnseins. Mit anderen Worten: die innere Substanz und ihre Beschränkung, die determinatio, machen das Einzelnding. Erstere wechselt nicht, letztere ist verschieden in allem Sein und verursacht demgemäß die Verschiedenheit der Dinge. Aber was ist das für eine „Substanz", welche durch ein non ens, durch ein „Nichts" beschränkt wird? Ist sie oder ist sie nicht? Ist sie, so kann kein Nichtsein sie beschränken. Ist sie nicht, so erscheint eine Beschränkung um so weniger möglich. Soll sie ein reines Vermögen sein, welches der Bestimmung harrt und sonach je nach der Bestimmung mehr oder weniger thatsächliches Sein besitzt? Dann entsteht die Frage, woher diese Bestimmung oder Beschränkung für das thatsächliche Sein kommt.

Nicht von der „Substanz", denn diese ist ihrer Natur nach nicht thatsächlich, sondern rein Vermögen; nicht von außen, denn nichts besteht außer der „Substanz"!

Während Spinoza und mit ihm alle Pantheisten der Neuzeit den Gegensatz in die Dinge selbst hineintragen und zwar einen Gegensatz, von dem ein Glied das andere notwendig ausschließt: das absolute Sein nämlich und das absolute Nichtsein, steigt Thomas weiter hinauf in die principielle Zerlegung des geschöpflichen Seins.

Ist der Gegensatz von ens und non ens, von Sein und Nichtsein vorhanden? Ja. Ist er in allem, was uns um-

giebt? Ist überall ein Fehlen, ein Mangel und gerade deshalb eine Vielfältigkeit vorhanden, weil keines der Geschöpfe zum absoluten Vollendetsein hinanreicht? Das behauptet Thomas ebenso wie, soweit es das Thatsächliche anbelangt, Spinoza. Thomas aber geht konsequent durch und gelangt kraft dieser Konsequenz zur unanfechtbaren Erklärung des Unterschiedes der Dinge.

Der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein ist als ein unumschränkt durchgreifender vorhanden. Es besteht ein schrankenloses Sein und außerhalb desselben ein schrankenloses Nichts. Eben aber aus diesem Grunde kann das Nichtsein, welches an sich alles Sein von seiner Natur ausschließt, am Sein teilnehmen; freilich nur in Abhängigkeit vom reinen, vollen Sein; es kann Sein empfangen. Keines von beiden jedoch, weder das absolute Sein noch das absolute Nichtsein, kann die Rolle der Spinozaschen „Substanz" spielen; jenes nicht, weil es wesentlich nur Sein, also in keiner Weise ein Nichtsein ist; dieses nicht, weil das Nichtsein nichts zu tragen vermag.

Das also ist ganz unmöglich, daß die Einzelndinge deshalb Verneinungen oder Beschränkungen der absoluten Substanz sind, weil sie mit letzterer ein Nichtsein verbände und sonach diese Substanz selber als einzelne ein Nichtsein einschlösse; das hieße die Natur der absoluten Substanz und somit auch die Möglichkeit einer Beschränkung leugnen. Wohl aber ist ein Gegensatz von Sein und Nichtsein im Geschöpfe, weil „die Kraft des reinen Seins im Geschöpfe bleibt" (**secundum quod manet in ea suae causae virtus**).

Vermöge dieser verursachenden Kraft, welche allein vom reinen Sein, von der einigen, an sich ganz und gar vollendeten Substanz herrührt, hat das eine Ding mehr vom Sein als das andere; ist das eine mehr vom Sein entfernt und deshalb mehr Nichtsein als das andere. Da der Gegenstand, auf welchen diese erste Ursächlichkeit sich richtet, das absolute Nichtsein ist, so folgt daraus ganz von selbst, daß

da, wo ein einzelnes Sein sich vorfindet, dieses nicht das andere, nämlich weder die reine Seinssubstanz noch ein anderes Geschöpf ist. Wodurch das „andere" etwas ist. das bleibt ausgeschlossen bei den übrigen Einzelndingen.

Jegliches dieser anderen Dinge bringt zum Sein von sich aus nichts hinzu als das Nichtsein und damit den subjektiven Grund der Verschiedenheit von allem übrigen; es besagt eben damit, daß es nicht das übrige ist. Es sei jedoch dabei zur Erläuterung der Worte des heiligen Thomas bemerkt, wie er den Grund der Verschiedenheit zwischen den Dingen auf die „Kraft der einwirkenden Ursache" zurückführt, insoweit diese im Dinge bleibt, **manet in ea**. Bleibt der einzelne wirkliche Zustand, die einzelne wirkliche Handlung? Keineswegs; da herrscht unaufhörlicher Wechsel. Das wirkliche einzelne Verstehen, Wollen, die einzelne Entwicklung im allgemeinen nicht die Thätigkeit begründet in den Dingen das Verschiedensein, denn da ist kein „Bleiben". Nein; daß die Pflanze die bleibende Kraft in sich hat, als Pflanze zu wachsen und nicht als Tier; das verleiht Dauer. Daß das Tier der ersten Ursächlichkeit ein substantielles, ihm ganz und gar eigenes Vermögen Tier zu sein verdankt, das macht sein wirkliches Wachsen zu einem tierischen, sein Sehen zu einem tierischen, sein Hören zu einem tierischen und unterscheidet alle diese Thätigkeiten von denen der Pflanze und von denen des Menschen.

Was da bleibt als gewirkt vom reinen Sein, was da mitten im Wechsel immer dasselbe bleibt **secundum quod manet in ea virtus suae causae**: die innere Substanz, das Vermögen zu erkennen, zu wollen; das ist die Richtschnur, an welcher die Entfernung vom reinen Sein gemessen wird und wonach also positiv sich die Seinsstufe des einzelnen bestimmt. Dieser Richtschnur und somit der eigenen Natur gemäß thätig sein, — das nähert dem reinen Sein, von welchem die betreffende Natur als Vermögen für eine angemessene Wirksamkeit verursacht ist. Dieser selben inneren Natur, als

Regel des einzelnen geschöpflichen Wirklichseins, entgegenhandeln; — das entfernt vom reinen Sein und ist gleichbedeutend mit Fallen.

Die wirkliche Thätigkeit gehört dann den thätigen Geschöpfen auch zu eigen und zwar gemäß ihrer Verschiedenheit von anderen. Denn „innerhalb des Geschöpfes bleibt das von der ersten Ursache Gewirkte", die da thatsächliches Sein dem Wesen nach ist und somit auch das Vermögen, so und nicht anders zu sein, zu eigen geben kann. Mag deshalb das Geschöpf von seinem eigenen Seinsvermögen, d. h. von der Richtschnur seiner inneren Natur abfallen oder ihr gemäß wirklich thätig sein, so ist beides voll sein eigen auf Grund der in ihm bestehen bleibenden Möglichkeit.

Was demnach Spinoza die „eine Substanz" innerhalb aller Dinge nennt, das ist nicht die wahre eine vollkommene Substanz, sondern es ist die mit dem Nichts zu einer Einheit verbundene verursachende Kraft dieser Substanz, „insoweit sie manet im Dinge." Weil nun diese erste Wirkung der Grundursache auf die vollkommene Substanz hinweist, von ihr kommt, zur Ähnlichkeit derselben führt und selber in ihrer Eigenschaft als Träger und subjektiver Grund wirklichen Seins ihr ähnlich ist; heißt sie ebenfalls Substanz.

Anstatt aber aus sich heraus Wirklichkeit zu haben, schließt sie in sich nur das Vermögen ein zu sein und zu wirken; und kann deshalb auch nicht sein. Ihre Beschränkung und Begrenzung, die determination nach Spinoza, rührt vom Nichtsein her. Eine solche Beschränkung ist in doppelter Weise zu denken. Das Nichtsein im allgemeinen ist zuvörderst der Grund, daß die geschöpflichen Substanzen als Substanzen, abgesehen von ihrem Einzelnbestehen, beschränkt sind, so zwar, daß die eine nicht die Vollendung und die unterscheidenden Vorzüge der anderen hat. Denn das Nichtsein kann nie Sein dem Wesen nach, also innerlich notwendiges Sein werden; folglich auch niemals die Vollendung des einen reinen Seins erreichen. Es kann nur

in etwa demselben dadurch ähnlich werden, daß es von ihm empfängt. Damit ist aber ferner zugleich gesagt, daß die Art und Weise der Ähnlichkeit mit Gott, zu welcher die eine Substanz führt, nicht die der anderen ist; denn eine jede empfängt eben nur so wie sie ist; sie ist aber nicht die andere; — und daß also das ursprüngliche Nichtsein den subjektiven Grund der Beschränktheit und Abgeschlossenheit bildet, vermöge deren die eine nicht die andere ist.

Immerhin aber bleibt, wenn auch die eine Substanz in bestimmt ausschließender Weise nicht die andere ist und so das Nichtsein in der einen den Unterschied macht zwischen ihr und der anderen, die Substanz an sich noch im Zustande der Möglichkeit und entsprechender Unbestimmtheit für vieles andere. Der Mensch seiner Substanz nach kann z. B. groß sein oder klein, verständig oder dumm u. dgl., kann also die verschiedensten Vorzüge und ebenso auch die mannigfachsten Fehler in sich einschließen. Das hört jedoch auf, wenn die gewirkte Substanz in jeder Beziehung als eine einzelne betrachtet wird und als eine nach jeder Seite hin bestimmte. Dann ist sie vollständig getrennt von allem anderen. Von sich aus allein, nämlich aus dem ihr ganz und gar eigentümlichen Nichtsein hat sie es, daß sie in keiner Weise etwas anderes der Gattung nach ist und die Vorzüge alles anderen Seins nach dieser Seite hin durchaus von sich abweist. Da sie nun aber alle einzelnen Einwirkungen ihrer Beschaffenheit gemäß aufnimmt, so ist sie, sobald sie im einzelnen von außen her allseitig bestimmt ist, in keinerlei Weise eine andere. Sie kann allein als Substanz betrachtet etwas anderes sein, d. h. anderen einzelnen Zuständen und Thätigkeiten unterliegen; aber im bestimmten Falle erstreckt sich ihr thatsächliches Nichtsein auf alles das, was sie gerade im Augenblicke nicht ist.

123. Anwendung auf den Text des fünften Artikels.

Damit ist aber auch bis zur Evidenz nachgewiesen, daß die geschöpfliche Existenz gar nicht die mindeste Erkennbarkeit von sich aus Gott darbieten kann. Im geschöpflichen Sein ist Sein und Nichtsein. Was am Sein ihm zugehört, das ist, um mit Thomas zu sprechen, die in ihm bleibende Kraft der höchsten Ursache; und was es an Nichtsein hat, das ist von sich aus nicht erkennbar. Thomas fügt noch ganz allgemein hinzu:[1]) „Das von der ersten Ursache Gewirkte bringt nichts hervor außer kraft der ersten Ursache und deshalb läßt sich auch jeder Gegensatz im Geschöpflichen auf diesen ersten Gegensatz zurückführen, der da besteht zwischen Sein und Nichtsein."

Insoweit die geschöpfliche Subsistenz oder das **suppositum**, als Träger aller Thätigkeit, von der nämlich alle Thätigkeit ausgesagt wird, im Geschöpfe ihren subjektiven Grund hat, bedeutet sie nur, nichts anderessein; sie schließt ganz allgemein aus. Soweit sie jedoch vermittelst der Einwirkung der ersten Ursache einen Grund für das Sein in sich enthält, besagt sie die Möglichkeit, einzeln zu sein und als **suppositum** oder Person zu wirken. Das Nichtsein zusammen mit dem Einflusse des obersten Grundes, also des reinen Seins hat zur ersten Folge von seiten des Geschöpfes die Materialursache, d. h. die Ursache, weshalb das einzelne Sein alles andere nicht ist. Kann daraus ein Grund für die Erkennbarkeit abgeleitet werden? Gerade die Materialursache und deren nächste Folge im selbständigen Einzelndinge, die Subsistenz als Vermögen einzeln zu sein, widersetzt sich der Erkennbarkeit, die

---

[1]) L. c. Causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae et nisi in quantum manet inter ea virtus oppositionis primae quae est inter ens et non ens, habet ratio nem diversitatis.

ja auf das Eine und Gemeinschaftliche, auf das Sein also und nicht auf das Nichtsein geht.

Der innere Grund aber, daß etwas dies ist und nicht jenes, der kommt von der Einwirkung Gottes, der ersten Ursache. Also kann Gott das andere gar nicht erkennen, außer und nur insoweit Er es verursacht.

Und zwar erkennt Er den inneren Grund des geschöpflichen Seins und Wirkens in unendlich vollkommenerer Weise als dieses in sich ist. Denn da letzteres nur Sein hat, inwieweit es Gottes Sein ähnlich ist, Gott aber Sich selber vollkommen erkennt, so erkennt Er das Geschöpfliche in absolut vollkommenster Weise. Seine Kenntnis des anderen ist dadurch auch wesentlich verschieden von der Kenntnis, welche die Geschöpfe von sich selber und voneinander haben; denn die Geschöpfe erkennen nur, was das eine vom anderen unterscheidet, also was eines von beiden nicht ist; sie erkennen mit dieser Einschränkung in dem Einzelnen nur dessen Substanz und ihre Vervollkommnungsfähigkeit. — Gott aber erkennt in jedem Geschöpfe und in jedem Akte den inneren Grund, der es zum positiv einzelnen und wirklich bestehenden macht, ohne irgend welche Rücksicht nehmen zu müssen, auf Unterschiede, die nur nach außen hin sich offenbaren; und Er erkennt die Substanz als Möglichkeit, welche von Ihm allein in erster Linie abhängt und als etwelche Ähnlichkeit seiner unbegrenzten Vollkommenheit nur in Ihm ihre erste positive Ursache besitzt. Das **ama nesciri** hat seine volle Berechtigung. Du, o Mensch und deine Handlungen haben, soweit sie von dir herrühren, nichts in sich, was die Anerkennung anderer herausforderte oder als berechtigt zuließe. Nur daß sie so viele und so große Vorzüge, welche in anderem Sein sich vorfinden, von sich ausschließen, daß sie nicht dies und nicht jenes sind; d. h. einzig und allein ihre Schranken haben sie dir zu danken. Sie können, insofern sie dir allein angehören, gar nicht gewußt werden; sie sind als solche gar nicht erkennbar. Wenn du deshalb vor

der Anerkennung von seiten anderer fliehst und „selbst wenn du alles gethan, was du thun mußtest, überzeugt bist, du seiest ein unnützer Knecht", so befindest du dich damit nur auf dem Wege der richtigen, objektiven Wahrheit.

Aber wenn du Gott ehrst in allen deinen Werken, wenn du auf Ihn den wahren inneren Wert dessen, was du thust, zurückführst, in Ihm denjenigen siehst, „der nicht nur das Können giebt, sondern auch das Vollbringen," nicht nur die Substanz und das Vermögen gewährt, um das Sein und Wirken als ein eigenes zu besitzen, sondern auch die erste Ursache dieses thatsächlichen Seins und Wirkens ist; wenn du in Wahrheit die Schande als dir gebührend ansiehst, allen Ruhm und alle Anerkennung aber auf Gott überträgst; das Nichts für dich in Anspruch nimmst und alles Sein als in erster Linie Gott angehörend betrachtest; — dann bist du mitten in der wahrsten Wahrheit, du wendest dann im praktischen Leben die Lehre des großen Meisters an: „So also muß gesagt werden, daß Gott Sich in Sich selbst erkennt, denn kraft Seiner selbst, seines Wesens schaut Er Sich selber; anderes aber schaut Er nicht kraft des Wesens und demgemäß kraft der Wahrheit, die es in sich selber hat, sondern vermöge seines eigenen göttlichen Wesens, weil sein Wesen die Ähnlichkeit des anderen Seins in sich enthält."

Erkennbar werden die geschöpflichen Dinge und Handlungen erst, je nachdem sie von Gott erkannt sind und erst dadurch werden wir selber befähigt zu deren Erkenntnis.

Wir müssen des weiteren auf den hier erörterten Punkt eingehen im folgenden Kapitel. Zuerst aber soll er noch durch die Gegenüberstellung der Ansichten unserer Gegner beleuchtet werden.

§. 3.

Irrtümliche Ansichten.

124. Monismus und Dualismus.

Gewöhnlich bezeichnet man den Pantheismus als Monismus und die gegenüberstehenden Lehren als Dualismus. Es ist bei dem Gebrauche solcher Schlagwörter immer Vorsicht zu empfehlen; sonst wird denselben leicht ein falscher oder wenigstens ein ungenauer Sinn untergelegt.

Der Pantheismus wird Monismus genannt, weil er nur ein einziges Sein anerkennt; und die richtige Lehre ist der Dualismus, weil er zwei Arten Seins einander gegenüberstellt. In einem gewissen Sinne nun vertritt die wahre Philosophie den starrsten Monismus und sie folgt darin nur der Stimme der Vernunft, wie sich dieselbe in den größten Philosophen aller Zeiten geltend gemacht hat.

„Es ist unmöglich," so formulierte oben Thomas diesen Monismus, „daß Sein vom Sein geschieden ist, insoweit es Sein ist." **Non potest esse, quod ens dividatur ab ente, in quantum est ens.** Sein steht nie dem Sein gegenüber, sondern insofern etwas vom Nichtsein sich entfernt, also immer noch Nichtsein in sich schließt, steht es sowohl dem gegenüber, was nur Sein ist als seiner Ursache sowie auch dem, was nicht im selben Grade, sondern mehr oder minder vom Nichtsein entfernt ist; und nicht auf Grund des Seins besteht dieser Gegensatz oder Unterschied, wohl aber auf Grund dessen, was die Dinge nicht sind.

Was nur ist, was seinem ganzen Wesen nach nur Sein hat, dem gehört alles Sein und außer ihm ist kein Sein; „es wird von keinem Sein getrennt, insoweit dieses eben Sein ist." Ihm gegenüber steht nur das Nichts; dieses allein ist von ihm geschieden. Was will es deshalb heißen: vom reinen Sein ausgehen, von selbem verursacht werden? Nichts

anderes, als in sich die Möglichkeit haben, von diesem Sein irgendwie eine Ähnlichkeit zu besitzen und auf Grund derselben ihm fortwährend ähnlicher zu werden. Kann denn das reine Sein ein zweites reines Sein verursachen oder kann es etwa ein Sein herstellen, welches aus sich heraus wirklich wäre, ohne in jeder Beziehung rein und vollendet zu sein? Das alles ist unmöglich. Nichts kann sich selbst verursachen und was in sich den unabhängig ersten Grund irgendwelcher Wirklichkeit trägt, das muß allvollendet sein. Denn Wirklichsein ist ein einheitlicher Begriff, der, wo er von sich aus Sein hat, es natürlich ganz haben muß. Es kann kein Mensch z. B. gedacht werden mit der bloßen Fähigkeit zu sehen und zu hören, ohne die Fähigkeit der Vernunft zu besitzen. Wer Mensch ist, der muß es ganz sein. Ebenso: wo das geringste Wirklichsein in erster Linie vom eigenen inneren Wesen oder von einem inneren Vermögen her käme, da müßte dieses Wesen ganz Wirklichkeit und alle Wirklichkeit sein. Ist es von Gott verursacht, so würde Er Sich selber verursachen, d. h. sein, ehe Er ist.

Geht also etwas vom reinen Sein als der ersten Ursächlichkeit aus, so heißt dies nichts anderes als daß das Nichtsein nun das Vermögen in sich hat, dem Sein sich zu nähern, es nachzuahmen. Dieses Vermögen verleiht dem Nichtsein die Stufe, auf welcher es Sein zu erhalten vermag. Kraft einer solchen Substanz kann nun das Verursachte stehen oder fallen, mehr sein oder minder sein; aber es kann dies auch nur. Keinerlei wirkliches Sein ist ihm notwendigerweise zu eigen. Und gerade insoweit auch, also in seiner Substanz, ist es durchaus getrennt von Gott und ist eine andere Substanz. Denn Gott, das reine Sein, kann dies nicht; Er bleibt immer derselbe.

Was in diesem Können an positivem Sein ist, das gehört Gott zu; es kommt von Ihm. Daß es aber nur ein Können, und deshalb in seinem Seinszustande von dem Gottes substantiell verschieden ist, das kommt vom

Nichtsein, aus dem es seinerseits stammt. Mit diesem Können ist keine einzelne Thätigkeit, kein Wirken gegeben; es liegt dies im Begriffe „Können". Wenn also ein positives Wirken aus diesem Können hervorgeht, so kann dies nur wieder vom Sein Gottes verursacht werden; wogegen wenn diesem positiven Können entgegen das Einzelne fällt, so kommt das vom Nichtsein, mit welchem vereint es eine Substanz bildet. Das Wirken aber sowohl wie das Fallen wird von der einzelnen geschöpflichen Substanz, also vom Vermögen zu sein ausgesagt und zwar als Eigentum ausgesagt, weil durch dieses Vermögen allein das Einzelne etwas ist und nur dem, was ist und inwieweit es ist, etwas zugehören kann. Wenn auch der Schöpfer das Wirken verursacht und somit zwischen der ersten Ursache und dem Verursachten eine positive Beziehung besteht, so ist es trotzdem das Geschöpf selber, welches wirkt, weil es als ein vervollkommnungsfähiges, als ein „könnendes" wirkt und deshalb dieses das Wirken den Stempel der weiteren Entwicklungsfähigkeit, der Wurzel des Nichtseins in sich trägt.

Nur das Nichtsein ist dem reinen Sein schroff entgegengesetzt und nur soweit die Geschöpfe das Nichtsein in sich tragen, stehen sie dem Schöpfer gegenüber. Die geschöpfliche Substanz ist; und was sie an Sein hat, das rührt ganz vom Schöpfer her. Aber dieses Sein, was ihr gegeben, wird in ihr kraft des Nichtseins, das zu Grunde liegt, nur ein Vermögen zu sein und zu wirken und bildet als solches die Grundlage aller anderen Beziehungen. Als Vermögen zu sein ist die geschöpfliche Substanz nicht die göttliche und hat doch alles Sein von ihr.

Was das geschöpfliche Wirken an Sein hat, das rührt wiederum ganz und gar vom Schöpfer her. Trotzdem aber ist es geschöpflich und tritt somit dem Schöpfer gegenüber nicht auf Grund des Seins, sondern auf Grund des Nichtseins. Denn 1) kommt es als von seiner subjektiven Grundlage von einem bloßen Vermögen zu sein, nämlich von der

geschöpflichen Substanz und gehört somit dem Geschöpfe nicht mit Notwendigkeit zu, sondern nur insoweit dieses ein Können dafür hat; und 2) ist es selber vom Vermögen durchdrungen, anders zu sein, es ist vollkommener nämlich oder unvollkommener; denn von jedem geschöpflichen Wirken kann gesagt werden, es könnte besser sein oder hätte auch schlechter sein können.

Selbst aber auch, wenn das Geschöpf fällt, so rührt, was im Fallen an positivem Sein sich vorfindet, vom Schöpfer her. Denn woher ist die Möglichkeit des Fallens? Daher nur, daß im Geschöpfe das substantielle Vermögen ist zu sein und zu wirken. Nach Maßgabe dieses inneren Vermögens als der Richtschnur für die wirkliche Thätigkeit ergiebt sich die Art und Weise des Fallens: der Fall der Engel ist ein anderer, wie der der Menschen, denn die innere Substanz, das Vermögen zu stehen, ist verschieden. Diese Substanz jedoch kommt, soweit sie auch immer Vermögen und Sein hat, unbestritten von Gott. Gott gehört also der Fall einerseits nicht zu, denn die geschöpfliche Substanz ist durchaus geschieden von der seinigen: wie Vermögen und Wirklichkeit, wie Nichtsein und Sein. Daß aber andererseits das Geschöpf in sich Vermögen und in seinem eigenen Innern Güter besitzt, von denen es abfallen kann, und daß trotz des thatsächlichen Fallens in einem gewissen Grade ein solches Vermögen als Vermögen im Innern bleibt, das verdankt es der ersten Ursächlichkeit.

Es herrscht sonach, freilich nach der positiven Seite hin, ein durchgreifender Monismus in der historischen Philosophie, zu welcher am Ende alle Philosophie immer wieder, durch die Vernunft gezwungen, zurückkehrt und deren glänzendster und konsequentester Vertreter Thomas ist. Nur ein wahres Sein existiert und dieses Sein hat in sich selbst den vollen Grund seines Daseins. Alles andere ist, soweit es eigene Existenz hat, begründet auf dem inneren Vermögen zu sein, auf der Substanz; und sowie es, was dieses Ver-

mögen an positivem Sein hat, dem ersten Sein verdankt und sich selbst nur, daß es sein kann und auch nicht sein kann, so vermag es auch nur durch dieses erste Sein den verursachenden ersten Anstoß zur einzelnen Wirksamkeit zu erhalten oder wie dies Thomas formuliert: „Das Verursachte kann nur wirken kraft der ersten Ursache" — non producit effectum nisi per virtutem causae primae.

Ein Dualismus besteht also streng genommen nicht zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern nur innerhalb des geschöpflichen Bereiches; nämlich der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, der da wohl immer bleibt, trotzdem aber im Geschöpfe keinen inneren Kampf notwendigerweise bedeutet, weil das Nichtsein dem Sein kein anderes Sein entgegensetzen kann. Ein Abfall nur von der Vollkommenheit, soweit diese in der eigenen Natur des Geschöpfes begründet ist, kann geschehen; denn das Nicht-Sein macht eben, daß die Wirkung, welche vom reinen Sein ausgeht, ein Vermögen wird zu sein oder auch nicht zu sein und nur als solches den Geschöpfen eigen ist. Das Geschöpf kann fallen; es existiert für das reine Sein keinerlei Bedürfnis, es zu halten. Das Geschöpf fällt selber, denn ihm gehört das Nichtsein und zwar dieses bestimmte Nichtsein oder diese bestimmte Entfernung vom Sein zu. Es fällt von Gott ab, weil es die von Gott verliehenen Gaben mißbraucht. In diesem Sinne allein kann mit Rücksicht auf das Geschöpf von einem Kampfe gesprochen werden; nicht zwar Gott gegenüber, vor dem nur ein Fallen besteht, sondern sich selber gegenüber, denn es gebraucht die von Gott verliehenen Gaben wider den von der eigenen Natur vorgezeichneten Zweck.

Wenn die Molinisten den Dualismus dahin verstehen, daß sie als Gegenstand des göttlichen Wissens und somit auch des göttlichen Wirkens ein wirkliches Sein aufstellen, das da auch nur im geringsten von Gott unabhängig wäre, d. h. was es an Sein besitzt, nicht als von Gott verursacht besäße, so „teilen sie", um mit Thomas

zu sprechen, „das Sein vom Sein, insoweit es Sein ist," und ist dies ein falsch verstandener Dualismus. Entweder hat dieses Sein seine Erkennbarkeit und seine positive Möglichkeit und Wirklichkeit von Gott; — oder Gott wird in seinem Erkennen und Wirken von einem solchen molinistischen Sein bestimmt. Im ersten Falle halten sie den rechten Monismus fest, verteidigen aber damit auch die Grundlage der thomistischen Ansicht; im anderen giebt es entweder zwei Principien oder nicht Gott ist Gott, sondern dieses bestimmende molinistische wie auch immer gestaltete Sein.

Wenn der Monismus auf der anderen Seite so aufgefaßt wird, daß nur ein einziges substantielles Sein existiert, also, da alle geschöpfliche uns zugängliche Substanz durch weitere Zustände und Eigenschaften für die Wirklichkeit bestimmt erscheint, unter diesem einigen substantiellen Sein Bestimmbares und sonach Entwicklungsfähiges verstanden wird, so ist dies ein falscher, es ist der pantheistische Monismus.

Der wahre Monismus setzt nichts anderes voraus, als ein reines, volles, in sich vollendetes Sein und dem gegenüber ein eigentliches Nichtsein. Ist das eine unvernünftige Voraussetzung? Selbst wenn es eine reine Voraussetzung wäre, so würde sie in keiner Weise unvernünftig sein. Denn wem ist es mehr natürlich zu sein, als dem, was in sich selber nur Grund für das Sein, keineswegs aber für irgendwelches Nichtsein hat! Kann von einem solchen Sein für das Nichts das Vermögen zu sein herrühren? Augenscheinlich ist diese Möglichkeit vorhanden. Etwas anderes ist nun aber die geschöpfliche Substanz als solche nicht, als das subjektive Vermögen zu sein, welches dem wirklichen Sein des Geschöpfes die bestimmte Seinsstufe als menschliches, pflanzliches, tierisches u. s. w. im Geschöpfe selbst verleiht und damit eine Verschiedenheit begründet mit der wirkenden ersten Ursache, die da ihrerseits keinerlei Werden in sich einschließt, der aber die Vollendung von keiner Substanz, also kein Sein mangelt. Diese erste Ursache ist

dann auf Grund ihrer Fülle geschieden von allem anderen; und trotzdem oder vielmehr gerade deshalb ist sie die Vollendung alles anderen Seins.

Die bloße Voraussetzung eines solchen reinen vollen thatsächlichen Seins würde sich als eine berechtigte erweisen, weil durch sie der Mechanismus der Substanzen und ihre innerste Zusammensetzung erklärt würde; gleichwie die Wärme eines Zimmers, das da Möglichkeit besitzt, warm zu sein, sich erklärt durch die Voraussetzung eines Feuers, dem die Eigenschaft, warm zu sein, niemals fehlt und niemals fehlen kann.

Aber das Dasein Gottes, denn nur Er ist dieses reine volle Sein, ist weit entfernt davon, eine bloße Voraussetzung zu sein; es wird mit metaphysischer Schärfe durch die Kreaturen erwiesen, wie wir dies in dem Werke „Natur, Vernunft, Gott" nach Thomas gezeigt haben.

Steht es ebenso mit den grundlegenden Voraussetzungen der pantheistischen Systeme? Erklären dieselben? Sind sie metaphysisch zu erweisen? In keiner Weise. Es wird uns dies jetzt von neuem ein anderes berühmtes und bekanntes modernes System darthun; das Hegels. Wir begegnen in ihm dem reinsten und offenbarsten Monismus, wie ihn die Pantheisten verstehen; wir meinen, es ist in diesem System in der That und ausgesprochenermaßen die abstrakteste Einheit des substantiell tragenden, entwicklungsfähigen Seins zu Grunde gelegt.

125. Das System Hegels.

„Kant," sagt Hegel, „habe das Verdienst, das, was dem gemeinen Bewußtsein als ein Seiendes und Selbständiges gelte, als bloße Erscheinung aufgefaßt zu haben; er habe oberflächlich die Erscheinung im bloß subjektiven Sinne genommen und außer derselben „das abstrakte Wesen" als Ding an sich fixiert. Fichte habe in seinem subjektiven Idealismus irrigerweise den Menschen in einen undurchdringlichen Kreis bloß

subjektiver Vorstellungen gebannt." Jeder moderne Begründer eines pantheistischen Systems weist immer mit Entschiedenheit und Folgerichtigkeit die Irrtümer und Widersprüche in den anderen nach. Hegel zeigt, was in der zu Grunde liegenden Einheit der Systeme Kants und Fichtes und später auch bei dem Schellings mangelt. Stellt er eine bessere auf? Anscheinend ist sie geeignet, mehr zu erklären, als die anderen und weitere Seinskreise zu beherrschen.

„Die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst ist nur Erscheinung und nicht feste und selbständige Existenz zu sein. Die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Innern und des Äußern ist die Wirklichkeit; ihr gehört das Verhältnis der Substantialität, das der Kausalität und das der Wechselwirkung an. Die Wechselwirkung ist unendliche negative Beziehung auf sich. Diese bei sich bleibende Wechselbewegung aber oder das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff." Das ist in wenigen Worten der Inhalt des Hegelschen Systems. Wie aber kann diese Einheit des Begriffes alles, was existiert, untereinander organisch verbinden und erklären?

Dadurch, daß das Werden zum Inhalte des Begriffes wird. Das sich Entwickelnde ist das Logische und außer ihm ist nichts. Das Logische ist bei Hegel nicht nur bestimmendes Moment, sondern auch alleinige Substanz und Subjekt der Entwicklung. Dieses Logische stellt sich aber zugleich in der Fülle seiner Bestimmtheit als Idee dar und diese Idee ist das Absolute. Den Ausgangspunkt des Logischen, also des Begriffes, bildet das reine Sein als der abstrakteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff. Er steht am Beginne der Entwicklung und ist inhaltlich genommen schlechthin leer, nicht aber formell. Denn er muß formell in irgend welcher Weise etwas sein; nicht nur deshalb, damit er der Schoß der Entwicklung sei, sondern er muß auch als identisch mit dem formalen Moment

der Entwicklung, dem Logischen, der Möglichkeit nach den ganzen Reichtum der Entwicklung in sich bergen. Indem in dem formalen Momente des Logischen alle möglichen Formen einer etwaigen künftigen Entfaltung mit logischer Notwendigkeit prädestiniert sind, kann man sagen, daß in dem Reiche der reinen Möglichkeit alle Momente künftiger Entwicklung in ihrem ewigen Verhältnisse beisammen oder ineinander sind, welches sich dann herausstellt oder erscheint, wenn die Entwicklung wirklich eintritt; nur darf man dieses Reich der reinen Möglichkeit nicht als eine besondere Art von anderweitigem Sein denken; da es nichts anderes bedeutet, als die formale Prädestination für den Fall der Entwicklung. Eben so falsch wäre es, wollte man das reine Sein der Idee vor aller Entfaltung so auffassen, als ob es noch etwas anderes außer dem formalen Moment des Logischen selbst wäre; denn wäre dem so, dann würde es nicht inhaltlich das absolut Unbestimmte, Leere; es würde sein Inhalt nicht gleich Nichts sein.

Diese absolute „Vernunft", die also in ihrem „Ansichsein" nur Möglichkeit in sich schließt, offenbart sich gleichmäßig in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zu Grunde liegt, sondern auch als Subjekt vermöge fortschreitender Entwicklung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen, gemäß der in ihr niedergelegten Zweckrichtung aus ihrer Entäußerung, ihrem „Andersein" in der Natur, zu sich zurückkehrt im Geiste als „Fürsichsein".

Somit ist die Selbstentwicklung der absoluten Vernunft aus der reinen Möglichkeit eine dreifache; nämlich 1) im abstrakten Elemente des Gedankens; 2) in der Natur; 3) im Geiste; — und zwar nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Demgemäß hat auch die Philosophie drei Teile: nämlich 1) die Logik, welche die Vernunft an sich als im Bereiche der reinen Möglichkeit betrachtet, also als das prius von Natur und Geist, 2) die Naturphilosophie, 3) die Philosophie des Geistes.

Hegel bedeutet demnach einen Fortschritt im Verhältnisse zu Kant und Fichte. Denn während schon nach Kant, noch mehr aber nach Fichte die endlichen Dinge als Erscheinungen gelten, welche nur in unserem Bewußtsein sind und somit nur in der „reinen Vernunft" oder im „absoluten Ich" begründet erscheinen; werden sie bei Hegel Erscheinungen an sich und haben ebensogut wie die Vernunft und das Ich ihren Grund in der „Idee", im allgemeinen Begriffe, dessen innere Entwicklung demgemäß alles, auch das subjektive Vernunftvermögen in sich enthält.

Wie kommt aber Hegel von der abstrakten Möglichkeit, vom reinen Sein, von dem, was für die Wirklichkeit ein inhaltsleeres Nichts ist, zu dieser Wirklichkeit im Wege der inneren Entwicklung; oder wie er selber meint, vom „Ansichsein" zum „Andersein"? Hegel drückt sich so aus. Zu dem Nichts steht das Sein in dem Doppelverhältnisse der Identität und des obschon unsagbaren und unangebbaren Unterschiedes. Damit will Hegel sagen, daß die reine Möglichkeit einerseits sich deckt mit der entsprechenden Wirklichkeit, z. B. die reine Substanz „Mensch" mit dem wirklichen einzelnen Menschen; andererseits aber, daß das einzelne Wirklichsein, wie z. B. der einzelne Mensch die Möglichkeit, welche im Begriffe „Mensch" liegt, nicht erschöpft, da „unsagbar" viele Menschen möglich sind.

Die Identität aber im Unterschiede von Sein und Nichts ergiebt einen neuen höheren Begriff, welcher die höhere Einheit jener beiden Begriffe ist, nämlich den des Werdens. Die Arten des Werdens sind das Entstehen und Vergehen; das Resultat des Werdens ist das Dasein, *das mit der Negation identische Sein*, insofern es kein allgemeines Sein ist; oder das Sein mit einer Bestimmtheit oder einer Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert, ist Daseiendes, ist Etwas. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (vgl. den Satz Spinozas: omnis determinatio est negatio). Als seiende Bestimmtheit gegen-

über der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation ist die Qualität Realität; die Negation aber ist nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern das Andersein. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber der Beziehung auf anderes, ist das Ansichsein.

Nach Hegel also würde aus dem reinen Sein, dem abstrakten Begriffe, der alle Möglichkeit in sich schließt, sich dadurch allein bereits das Wirklichsein entwickeln, daß in dieser reinen Möglichkeit die Verneinung der Wirklichkeit oder der in gewissen Grenzen gehaltenen Bestimmtheit enthalten ist; und zwar in der reinen Möglichkeit, nämlich im absolut abstrakten Begriffe, die Verneinung aller Wirklichkeit und in der relativen Möglichkeit die Verneinung relativer Wirklichkeit. Nach welcher Seite nun die Möglichkeit nicht mehr Möglichkeit ist, nach dieser Seite ist die Entwicklung im reinen Begriffe zum Andersein geschehen; es ist da vorhanden zugleich Möglichkeit, „Ansichsein"; aber auch Nichtmöglichkeit: Bestimmtheit, Wirklichkeit, ein „Andersein". Die Entwicklung geschieht innerhalb des Begriffes, denn das Nichtsein kann ja nichts hinzufügen, es kann nur in etwa begrenzen oder bestimmen. Die Dinge also sind eben so viele Möglichkeiten, denen ein Nichtsein beiwohnt und zwar nicht nur der Substanz nach, sondern auch im einzelnen Sein. Die Erscheinung ist nicht ein bloß subjektives Vernunfterzeugnis, sondern objektive im Begriffe enthaltene Wahrheit.

Die letzte Stufe der inneren Entwicklung: die wahre, reine Wirklichkeit ist das „Fürsichsein". Das Etwas, also die Möglichkeit zusammen mit dem Nichtsein, die Bestimmtheit nämlich ist ein anderes als das reine Möglichsein. Dadurch nun, daß es etwas anderes ist, entsteht wieder ein anderes, denn es ist verschieden von seiner eigenen inneren Möglichkeit, ein neues Etwas. Der Mensch nämlich als einzelner ist unterschieden von sich selbst als möglich, anders zu sein. Dieser Prozeß ins Unendliche bleibt jedoch bei dem Widerspruche stehen, daß das Endliche sowohl Etwas ist als

auch ein anderes. Die Auflösung dieses Widerspruches liegt in dem Gedanken, daß das Etwas in seinem Übergehen in anderes, also in ein Verschiedensein von sich selbst, nur mit sich selbst zusammengeht oder das andere des anderen wird. Diese Beziehung im Übergehen und im anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Herstellung des Seins als Negation der Negation oder das „Fürsichsein". Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Es ist das bewußte „reine Sein" der Möglichkeit; die Wahrheit des Endlichen; der in sich reflektierte Begriff. Die Idealität des Endlichen, also die Aufhebung der Grenzen, die das Nichtsein in dem Andersein gezogen, im Geiste ist der Hauptsatz der Philosophie. In dieser Idealität des objektiven reinen Begriffes ist die Welt, das eigene Verstehen und die subjektive Vernunftkraft eingeschlossen. Die objektive Idealität als die wahrhafte bewußte Unendlichkeit ist die Lösung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und dem Verstandes-Unendlichen, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eines der beiden Endlichen ist; sie ist die vollständige Deckung des rein Möglichen mit dem bestimmten Bewußtsein in objektivster Wirklichkeit.

126. Folgen des Hegelschen Systems.

Alle diese Systeme leiden, wie jeder auf den ersten Blick sieht, an Schwerverständlichkeit. Vielleicht findet sie mancher, wenn sie so nackt vorgelegt werden, sogar geradezu unverständlich. Erst neben die richtige Lehre gestellt, werden sie geeignet, den Kern der Wahrheit zu zeigen, der in ihnen verborgen ist. Was die pantheistischen Theorien gewissermaßen populär gemacht hat und ihren Begründern einen überaus großen Ruhm verschafft, das sind die Anwendungen ihrer Principien auf das sociale Leben. Der Zeitgeist erscheint da auf wissenschaftlichen Formeln begründet und somit in seinen verkehrten Tendenzen gerechtfertigt. Der staatliche Absolutismus, die Verflachung aller positiv bestimmten Reli-

gion, die Wertlosigkeit des Vergangenen und die ungemessene Erhebung des Gegenwärtigen — das sind die Folgerungen, besonders aus den Hegelschen Principien.

Die persönliche Freiheit ist die Grundlage aller Rechte, zumal derjenigen, welche jeder Gewalthaber in seinen Unterthanen zu achten hat und in denen seine Macht ihre Grenze findet. Hegel kennt keine wirkliche persönliche Freiheit. Anstatt das Recht aus der Freiheit abzuleiten und damit eine objektive Quelle und unerschütterliche Rechtsnorm für jeden einzelnen Stand und innerhalb des Standes für jede einzelne Person herzustellen, ist ihm das Recht die Freiheit selber: das Bewußtwerden des Einzelnen im Ganzen. Vor dem Rechte ist die Freiheit nur „reines Sein, nämlich der abstrakteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff"; im Rechte erst ist die Freiheit verwirklicht. Das Eigentum z. B. ist das Dasein, welches die Person ihrer Freiheit giebt. Welches ist dann aber für Hegel die Norm des Rechts?

Der Staat ist die „sittliche Substanz" **par excellence**. Soweit sich das Subjekt als einzelne Person oder als Familie mit dem Staate eins weiß, soweit auch ist diese Person erhaben über das formelle Recht, über die Moralität als den in sich reflektierten Willen, über das Gewissen als Selbstbestimmung des Willens und erreicht die höchste völlig souveräne Stufe: die Sittlichkeit. Vielmehr wird der Staat auf dieser Stufe Quelle und Norm des Rechts, der Moralität und des Gewissens. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte sittliche Geist, der Geist, der in der Welt steht, der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. Damit erhält der straffste Absolutismus der Staatsgewalt, in welcher Form auch immer diese gegliedert sei, ihre philosophische Grundlage. Denn nicht darin besteht der Staatsabsolutismus, daß ein einziger alle

Gewalt in sich schließt und keinerlei vertretende Körper duldet, sondern darin vielmehr, daß die Staatsgewalt keine andere Gewalt weder neben noch über sich anerkennt und sowohl das Gewissen als auch die persönliche Freiheit wie alle Moralität des Einzelnen von sich allein abhängig macht. Ein solcher Ausschluß aller anderen leitenden Faktoren von der Entwicklung und Vervollkommnung des einzelnen Menschen sowie der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt ist aber gerade die immer offener hervortretende Tendenz des Zeitgeistes seit den großen socialen Umwälzungen im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderte. Hegel hat diesen Absolutismus in wissenschaftliche Form gegossen.

Daraus folgt ganz von selbst die Verflachung aller positiven Religion. Für Hegel giebt es drei Stufen religiöser Entwicklung: 1) Die Naturreligionen des Orients, welche Gott als Natursubstanz fassen; 2) die Religionen, in welchen Gott als Subjekt angeschaut wird: insbesondere die jüdische Religion oder die Religion der Erhabenheit, die griechische oder die Religion der Schönheit, die römische oder die Religion der Zweckmäßigkeit; 3) die absolute Religion, welche Gott zugleich in seiner Entäußerung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit oder dem Leben in der versöhnten Gemeinde erkennt.

Die göttliche Idee expliziert sich in drei Formen. Diese sind: 1) Das ewige In- und Beisichsein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, das Reich des Vaters; 2) die Form der Erscheinung oder der Partikularisation, das Sein für anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geiste, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und der Vorstellung oder die Differenz, das Reich des Sohnes; 3) die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Prozeß der Versöhnung, die Idee im Elemente der Gemeinde, das Reich des Geistes. Natürlich steht die Philosophie über der Religion. Die Philosophie ist das Denken der absoluten Wahrheit oder

die sich denkende Idee, die reine sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Die Philosophie ist die adäquate Form des inneren Begriffes; die Religion hat nur die dem Inhalt inadäquate Form der Vorstellung und muß demnach in der Philosophie ihre Richtschnur sehen.

So gehören z. B. im Christentume solche Ausdrücke wie Vater, Sohn, Zeugung, Zorn Gottes u. s. w. zur Unangemessenheit der Form und es handelt sich darum, ihren Inhalt zu erkennen. Der Inhalt kann je nach den verschiedenen Zuständen der Philosophie verschieden sein, ohne daß damit der Wahrheit des Christentums zu nahe getreten würde. Der Inhalt des letzteren, also der von Gott geoffenbarte Glaube, ist somit ganz genau im selben Grade entwicklungsbedürftig, wie der „Begriff", „das reine Sein", „das Ansichsein"; mit anderen Worten, seinen Inhalt muß der Glaube aus der Philosophie nehmen; nur die äußere Form kommt ihm als geoffenbartem zu.

Indem aber Hegel nur die unangemessene Form entfernen will, räumt er in Wahrheit mit sämtlichen Grundbegriffen des Christentums vollständig auf, so daß rein gar nichts davon übrig bleibt. Denn seine symbolischen Deutungen oder Deuteleien liegen dem, was das Christentum als solches will und wollen muß, noch weit mehr fern, als die offene Leugnung des Übernatürlichen seitens der rationalistischen Aufklärung. Letztere läßt doch wenigstens Gott, Freiheit, Unsterblichkeit noch bestehen und Christum als den Lehrer dieser Grundwahrheiten; Hegel aber vernichtet dieselben durchaus und setzt an ihre Stelle etwas, was für das christliche Bewußtsein nicht das geringste Interesse hat.

Der Mensch, der als Inkarnation der Idee an sich gut war, ist infolge des notwendig übergreifenden, mit der Individuation eo ipso gesetzten Individualwillens an sich böse. Er erkennt sich als wirklich böse, indem er sich zur Unterscheidung des Guten und Bösen erhebt; aber er braucht auch nur weiter zu erkennen, daß er an sich gut ist und daß

sein Gegensatz als Individuum gegen das Absolute ein nur relativer ist, welcher im Prozeß ebenso wieder sich aufhebt, um wirklich gut zu sein.

Nur indem der Mensch sich als Individualwillen weiß, ist er böse. Sobald er sich in substantieller Einheit mit dem Absoluten (also mit der Staatsgewalt) und sich als identisch mit dem einzigen Selbstbewußtsein, der einzigen und deshalb unendlich wertvollen Persönlichkeit des Absoluten weiß, ist er wieder gut.

Da ist, wie bereits erwähnt, von Freiheit keine Rede, die Unterschiede von gut und böse entspringen nur aus verschiedenen Stufen des *Wissens* und der Prozeß dieser Selbstentzweiung und Selbstversöhnung des Absoluten ist ein notwendiger, unvermeidlicher Prozeß. Die Unangemessenheit des „Ansichbösseins" der Individuen ist unentbehrlich; „wenn sie verschwände, so verschwände das *Urteil* des Geistes" (d. h. die Ur-Teilung des Unendlichen in sich selbst und das Endliche), „es verschwände seine *Lebendigkeit*, so hörte er auf, Geist (bewußter Geist) zu sein."

In diesem ewigen Entstehen und Sichaufheben des Gegensatzes gewinnt der Geist seine *Ewigkeit*, d. h. die *gegenwärtige* Qualität, „als denkend, rein wissend das Allgemeine zum Gegenstande zu haben." Das *ewige Leben* ist für Hegel das gegenwärtige Denken und Wissen; und ist jeder *zeitlichen* Bestimmung, wie z. B. Fortdauer nach dem Tode eine solche ist, durchaus fremd. Das Leben des Geistes ist das ewige sich Ur-Teilen und sich wieder Zusammenschließen des Absoluten; die Individuen sind nur die vorübergehenden Momente dieses Prozesses; nicht der Mensch ist ewig, sondern das Leben, nicht die Person, sondern das Moment der Persönlichkeit. Die Idee wird erst in dem sie wissenden Menschen zum bewußten Geist, ist mithin sowohl in der Natur als in ihrem reinen Ansichsein sich ihrer unbewußt. Das Absolute hat also seine ewige Persönlichkeit nur im Menschen. Hiermit sind natürlich die drei Grund-

pfeiler des Christentums: der persönliche Gott, die Freiheit zum Guten und Bösen und die individuelle Unsterblichkeit gestürzt.

Mag auch Hegel diese Sätze nicht so offen hingestellt haben, sie folgen doch notwendig aus den Principien seines Systems und sind zumal nur die leicht zu machende Anwendung seiner oben erwähnten Lehre von der Dreieinigkeit, die da nichts als die Worte des christlichen Geheimnisses beibehält. Die Religion ist für Hegel nur als eine rein individuelle gerechtfertigt. Was der zum Bewußtsein gekommene Begriff oder die gegenwärtige Idee des Einzelnen für einen Inhalt hat, das kann sich in der entsprechenden Form äußern und diese Form des Begriffes ist Religion. Nicht die Offenbarung leitet und bestimmt den Geist, sondern der Geist eines jeden giebt der Offenbarung ihren Inhalt. Es ist dies der offenbare wissenschaftliche Ausdruck der willkürlichen Auslegung des Geoffenbarten, die Vernichtung aller allgemein gültigen und verpflichtenden Religion.

Entwicklung vom reinen Möglichsein zum Bewußtsein — das ist Philosophie. Entwicklung vom Ungeformtsein zur äußeren Form — das ist Religion. Entwicklung vom reinen Begriffe zum Nichtsein desselben in der begrenzten äußeren Natur — das ist Naturwissenschaft. Überall Entwicklung und nichts als Entwicklung: vom Unfertigen natürlich oder dem Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom rein Möglichen zum Wirklichen; Fortschritt ohne Ende, in der Natur der Idee selber gegründet und somit notwendig; — das ist die wissenschaftliche Anerkennung, welche Hegel der dritten Tendenz des Zeitgeistes darbringt. Job hatte diese Tendenz bereits mit den Worten gekennzeichnet: „Sind denn vor euch keine Menschen gewesen? Hat die Menschheit mit euch angefangen?“ Natürlich muß dann an die Spitze der Menschheit möglichste Roheit und womöglich tierische gesetzt werden. Verachtung des Vergangenen im Vergleiche zum Lichte der Gegenwart muß das Losungswort sein.

127. Hegel und das Wissen Gottes.

Hegel hat zuerst die Entwicklung als solche ausdrücklich zum leitenden Gesichtspunkte des pantheistischen Denkens gemacht. Bei ihm tritt auch die Unmöglichkeit, vermittelst des Pantheismus das Wissen überhaupt und zumal das Wissen Gottes zu erklären, am schärfsten hervor; sowie die inneren Widersprüche sich bei ihm am meisten häufen. Entwicklung und Wissen stehen sich diametral gegenüber. Dieser Grundzug der eleatischen Systeme ist ganz unzweifelhaft richtig und er ist auch immer von den größten Philosophen anerkannt worden. Was nur werden kann, das schließt insoweit ein Wissen meinerseits aus. Ich kann es aus einer anderen Quelle her wissen, d. h. davon gewiß sein; aber von seiten dessen, was nur werden oder sein kann, vermag mir diese Gewißheit nicht geboten zu werden. Es wäre dies einfach ein offener Widerspruch: ein und dasselbe Ding wäre seiner ganzen Natur nach im indifferenten Zustande, etwas zu sein oder es nicht zu sein, hätte also in sich keine Sicherheit oder Gewißheit; — und es würde trotzdem in mir ein Gewißsein, ein Wissen verursachen oder eigentlich noch greller im System Hegels: es würde zugleich in dieser Natur werden zu können das sichere Gewißsein offenbar einschließen.

Dem Wissen ist das Weisen oder Leiten so eigentümlich, daß alles Entwicklungsfähige eben nur deshalb positiv entwicklungsfähig ist, weil es außerhalb seiner Natur ein bestimmtes Wissen voraussetzt, das da in sich, soweit es leitet, d. h. soweit es wirkliches Wissen ist, die Entwicklung beherrscht und ihrem festen Ziele zuführt. Der Bauherr kennt die Entwicklungsfähigkeit der Bausteine. Er weiß, wie sie, um dem ganzen Gebäude nützlich zu sein, behauen und eingesetzt werden müssen. Rührt etwa dieses Wissen daher, daß die Steine von sich aus eine irgendwelche Einheit mit dem Bauherrn bilden, infolge deren ihre Behandlung sich ergiebt?

Das ist ganz unmöglich, denn die Natur dieser Steine bringt es mit sich, daß sie ebenso in diesem wie in jenem Gebäude, ebenso in viereckiger Form als in dreieckiger oder in einer beliebigen anderen verwendet werden können; und diese Natur behalten sie als Glieder des wirklichen Baues bei. Während sie als thatsächlich viereckige daliegen, besagt ihre innerste Natur, daß sie auch dreieckig oder überhaupt anders geformt sein können, daß sie also noch immer die Entwicklungsfähigkeit für anderes Wirklichsein besitzen. Von dieser Seite her kann das leitende Wissen des Bauherrn nicht herrühren.

Dieses Wissen kommt vom Plane, der außerhalb der Steine und innerhalb des Baumeisters liegt und der nur erst dann Richtschnur für das Bauen werden kann, wenn er vollauf und nach allen Seiten hin seine Bestimmtheit hat. Der Irrtum der eleatischen Philosophen liegt nicht darin, daß sie das Bestimmt-Wirkliche als wahres Sein und somit als Ursache des Wissens betrachteten, sondern daß sie ihm allein Sein und demgemäß ihm allein Wissen zuschrieben; daß sie der Entwicklung und demgemäß der Bewegung alles Sein absprachen. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Die Entwicklung oder wie Hegel sagt, das „reine inhaltsleere Sein", welches nur Möglichkeit ist, kann unmöglich für sich allein und als Entwicklung betrachtet, die Grundlage jeglicher Bestimmtheit und demgemäß des Wissens bilden, denn die Entwicklung besagt ihrer Natur nach gleichmäßig das Sein oder auch das Nichtsein, also Unbestimmtheit und Ungewißheit. Auf der anderen Seite kann nicht geleugnet werden, daß eine wirkliche Entwicklung besteht, ja daß Alles, was uns umgiebt, ganz und gar von Entwicklung getragen und durchdrungen wird; daß z. B. der Bewegung auch eine Wahrheit innewohnt.

Der Mittelweg ist nicht schwer zu finden zwischen dem Eleatismus, der nur völlig bestimmtes Wirkliche als Sein betrachtet und dem modernen Pantheismus, der auf

der reinen Möglichkeit aufbaut und dessen Stichwort Entwicklung ist. Innerhalb des entwicklungsfähigen Seins erscheint ein bestimmendes Element hineingelegt und diesem gemäß geschieht nach fester Richtung ebensowohl die Entwicklung wie das Erkennen des Entwicklungsfähigen. Der Bauherr z. B. erkennt mit Rücksicht auf den Plan die Steine, insoweit sie von seinem Bauplane nach einer bestimmten Richtung hingeleitet werden.

Nun aber besitzt abgesehen von aller Kunstform ein jedes Ding innerhalb seiner selbst die leitende Richtschnur seiner Entwicklung im Sein, die Substanz nämlich, welcher gemäß jegliches Ding seine bestimmte Seinsstufe einnimmt. Dieselbe ist bestimmende Norm für die einzelne Entwicklung, insofern sie auf das entwicklungsfähige, ihr zu Grunde liegende reine Vermögen bezogen wird; sie ist selber Möglichkeit, insofern sie innerhalb des Entwicklungsfähigen als subjektiver Seinsgrund auf das sie verursachende Sein zeigt. Wird deshalb das entwicklungsfähige Sein auf seine innere Substanz und vermittelst derselben auf den außenstehenden bestimmenden und verursachenden Grund bezogen, so ist es erkennbar und selber bestimmende Quelle des Wissens. Wird es an sich betrachtet, so besagt es trotz seiner Substanz und trotz aller ihm verliehenen subjektiven Bestimmung immer nur, daß es sein kann oder auch nicht sein kann, bildet also unmöglich für sich ganz allein, unabhängig von allem anderen, eine Wissensquelle oder den bestimmenden Grund des Wissens.

Damit wird sowohl die wirkliche Möglichkeit und Entwicklungsfähigkeit aufrecht gehalten als auch dem bestimmten Wirklichsein, soweit sein Einfluß reicht, d. h. so weit das Möglichsein von ihm durchdrungen und getragen wird, die alleinige Erkennbarkeit zuerkannt, so daß nur das aus sich heraus wesentlich Wirkliche und anderes allein vermittelst der Einwirkung dieses Wirklichen erkennbar ist.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß, wenn eine reine Entwicklung für sich ganz allein nicht für andere

Wesen erkennbar ist, dies um so weniger der Fall sein kann, wenn das entwicklungsfähige Subjekt selber als erkennendes in Betracht gezogen wird. Dieses letztere kann gar niemals sich selbst erkennen, weder in sich noch mit Hilfe seiner Negation. Zum Erkennen wird doch vor allem vorausgesetzt, daß der Erkennende in sich selber je nach dem Grade des Erkennens vollendet; daß er gleichsam fertig ist. Ja er muß, so weit das Erkennen reicht, in dem Grade vollendet sein, daß er, wie im ersten Kapitel nachgewiesen worden, „etwas anderes" werden kann. Sein Sein muß dermaßen in sich fest begründet dastehen, daß es durch den Eintritt anderer Wesen nicht affiziert wird, sondern in sich dasselbe bleibend, sogar noch anderes Sein und zwar gerade als das Sein anderer Wesen, als formam alterius, tragen, resp. darstellen kann. So weit also der Grad des Erkennens reicht, so weit reicht der Grad der subjektiven Vollendung.

Hegel aber leugnet für sein Grundprincip alle Vollendung, nennt es ein „inhaltsleeres Sein", eine „reine Möglichkeit"; folglich kann da auch von einem Erkennen niemals die Rede sein. Was er Gott nennt, das ist der einzelne Mensch selbst, der die Möglichkeit, dieses Ansichsein, allerdings erkennt; nur nicht auf Grund dieser Möglichkeit, sondern auf Grund des innerhalb derselben waltenden bestimmenden Momentes. Dieses aber weist auf die rein wirkende Ursache, die da alle Bestimmtheit und alle Vollendung wesentlich in sich einschließt, deshalb auch alle Bestimmtheit und Vollendung verursacht und aus diesem Grunde zugleich alles rein Mögliche außerhalb ihrer selbst wegen der Bestimmtheit, die es in sich birgt, voll erschöpfend erkennt.

128. Unmöglichkeiten und Widersprüche im einzelnen.

a. In der Annahme des Ansichseins.

Hegels Bestreben ist es, den zu starken Subjektivismus Fichtes, Kants und Spinozas zu vermeiden. Der objektive

Zweck soll seine eigene „Entwicklung", nämlich die Entwicklung, wie Hegel sie will, leiten. In dem formalen Moment „des Logischen", im Ansichsein, sind nach Hegel alle möglichen Formen einer etwaigen künftigen Entfaltung mit logischer Notwendigkeit prädestiniert. Im Bereiche der reinen Möglichkeit finden sich alle Momente künftiger Entwicklung in ihrem ewigen Verhältnisse beisammen oder ineinander und dieser Inhalt des Ansichseins ist die objektive Richtschnur für die Entwicklung der Idee. Diese reine Möglichkeit darf jedoch nicht als eine besondere Art von anderweitigem Sein gedacht werden; sie ist nichts anderes als die formale Prädestination für den Fall der Entwicklung. Der Inhalt des „Ansichseins" ist ja, wie Hegel ausdrücklich hervorhebt, etwas ganz Unbestimmtes, die absolute Leere, das Nichts, insoweit dieses „Ansichsein" zum wirklichen Sein in Beziehung gebracht wird. Das letztere ergiebt sich erst aus dem „Außersichsein" und dem „Fürsichsein". Das „reine Sein" besagt also nur das formale Moment des Logischen selbst vor seiner Bethätigung, demgemäß nichts wirklich ist, was nicht vorher in ganz bestimmter Weise, absolut, ohne irgendwelche Abhängigkeit von einem außen befindlichen Willen oder Wissen in der reinen Möglichkeit enthalten wäre und darin seine bestimmte Norm fände.

Da entsteht zuvörderst die Frage, wo oder worin eine solche reine Möglichkeit sich vorfinde. Man möge ja nicht den thomistischen Urstoff entgegenhalten, der allerdings auch nur Gegenstand der Vernunfterkenntnis, auch nur reines Vermögen sei. Denn dieser ist erstens nicht von sich selbst, sondern er ist geschaffen und steht so dem reinen Wirklichsein, der nur wirkenden Ursächlichkeit als empfangendes Subjekt somit als die subjektive Grundlage alles Geschöpflichen und aller Entwicklung gegenüber. Zweitens aber wird dieser Urstoff, die **materia prima** der alten Philosophie, nie als allein, als ein reines Vermögen bestehend gedacht; vielmehr ist derselbe thatsächlich immer mit einer Wesensform

ausgestattet, welche geeignet ist, ihm wirkliches Sein zu vermitteln.

Hegels „Ansichsein" hat gar keinen Grund des Seins in sich. Es schließt die thatsächliche Wirklichkeit als Ergebnis einer Entwicklung ein, zu der bloß eine passive Möglichkeit zu werden als einziges Element vorhanden ist. Hegel braucht den dialektischen Schein, um eine Entwicklung des Logischen innerhalb der reinen Idealität zu inscenieren. Das ist der einzige Grund für die Annahme seines „Ansichseins".

Diese Entwicklung selbst aber, die sich in der Idee vollzieht und vom „Ansichsein", d. h. der reinen, nichts Wirkliches enthaltenden Möglichkeit ausgeht, enthält in ihrem Begriffe bereits manches geradezu Unmögliche. Nach welcher Seite hin geht zuvörderst diese Entwicklung? Sie entfaltet sich zum „Außersichsein", also zum Nichtsein; denn das „Außersichsein" Hegels ist im Grunde nichts anderes, als die Spinozasche **determinatio**, von der Spinoza sagt: **Omnis determinatio est negatio.** Das bestimmte äußere Wirklichsein ist die Leugnung weiterer Möglichkeit; wie z. B. das Standbild des Moses die Leugnung aller anderen Standbilder ist, zu welchen der Marmor an sich die Möglichkeit bot. Wie kann aber etwas von sich allein aus zu seinem Gegenteil sich hin entwickeln? Wie kann was Wasser von sich aus ist ohne irgend eine Einwirkung von außen Feuer werden?

Noch schlimmer wird die Sache, wenn das Ziel dieser Entwicklung, das „Fürsichsein", die bewußte Idee oder das ideell explizierte „Ansichsein" in Betracht gezogen wird. Nach Hegel ist die Natur insoweit vollendet, als die begriffliche Möglichkeit durch die äußere Wirklichkeit hindurch ideelles Bewußtsein wird, also bewußterweise erkannt ist. Aus der reinen unumschränkten Möglichkeit, aus einer Möglichkeit, die für schlechthin Alles gilt, soll ohne eine Mitwirkung von irgendwelcher Seite her eine bestimmt bewußte Idee für einzelnes Sein werden! Doch nein; es wird eine Vermittlung angesetzt. Welche aber? Durch das Nichtsein hindurch

wird die begriffliche Möglichkeit ideell bewußte allumfassende Wirklichkeit!

Noch mehr! Entwicklung ist Prozeß; ein Prozeß aber kann nur als ein zeitlicher gedacht werden. Ein ewiger Prozeß ist gar kein Prozeß; denn in ihm wären alle Momente zugleich in einem ewigen Verhältnisse, mithin bestände da kein Explizieren, kein Hervorgehen des Höheren aus dem Niedrigeren. Die Hegelsche Entwicklung kann keinen Anfang haben, also hat sie auch bereits alle Stufen durchlaufen; es ist ja ex parte ante an kein Ende zu kommen.

Zudem ist ein solcher ewiger Prozeß der reinen Idee das zweckloseste Spiel von der Welt. Für das Heraustreten der Idee aus sich ist er ganz nutz- und bedeutungslos; denn nur das Nichtsein tritt ja heraus, die reine Möglichkeit bleibt bei sich. In sich betrachtet ist er ebenso durchaus wert- und ziellos; denn die reine Möglichkeit im Begriffe soll ja nur eine bewußte, soll nur die Idee werden, das ist der angebliche innere Zweck der Entwicklung. Aber dann wird entweder diese reine Möglichkeit von sich aus eine erkannte und bewußte oder sie wird es kraft des bestimmten Denkvermögens. Im ersten Falle ist eine Entwicklung völlig wertlos, da die reine Möglichkeit es schon in sich herumträgt, bewußt zu werden; im zweiten Falle ist sie nicht reine unumschränkte Möglichkeit, denn sie setzt ein bestimmtes Denkvermögen voraus und wird demnach in einem an und für sich fremden Elemente das Gegenteil von sich selbst; aus einer Möglichkeit wird sie Bestimmtheit, durch welche eine unumschränkte Möglichkeit ausgeschlossen erscheint.

Allerdings; wenn Hegel an die Spitze seines Systems eine in sich bestimmte, von außen her in keiner Weise begrenzte, völlig selbstbewußte wirkliche Idee gesetzt hätte, dann ließe sich über seine „Entwicklung" sprechen. Von einer solchen von außen her unbegrenzten Wirklichkeit kann eine „reine Möglichkeit" verursacht werden, die nirgends anderswo als in der unbegrenzten Wirklichkeit ihren allseitig bestimmenden

Grund sieht und die dann auch, trägt sie kraft der Einwirkung dieses Grundes ein bestimmtes Sein, zugleich jegliches andere bestimmte Sein von sich abweist und trotzdem die Möglichkeit für anderes Sein in sich behält. Dann kann auch dieses Geschaffene, was da kraft der ihm zu Grunde liegenden bloßen Möglichkeit die reine Wirklichkeit von sich ableugnet und was da in seiner thatsächlich von außen her begrenzten Bestimmtheit es verneint, daß es die innere Fülle alles wirklichen Seins in seinem Wesen besitzt; — es kann dann dieses Geschaffene als eine wesentliche Leugnung im Vergleiche zum reinen Allsein die Anerkennung der Existenz einer reinen Wirklichkeit vermitteln; und an dieser letzteren liegt es dann, die Geschöpfe weiter zu führen bis zum Besitze der unbegrenzt wirklichen Idee und demgemäß zum vollen selbstbewußten Begreifen der reinen Möglichkeit.

Aus der letzteren aber unabhängig von allem anderen zur Vollendung gelangen oder ein reines Möglichsein von sich selber heraus zur reinen vollbewußten Wirklichkeit sich entwickeln lassen; das zerstört selbst den dialektischen Schein einer Entwicklung des diskursiven Denkens, mit welchem Hegel die Grundsätze seines Systems zu umgeben wußte.

Oder welche Entwicklung soll hier gemeint sein? Die psychologische? Das kann niemand behaupten, der da weiß, daß wir meist gerade auf dem umgekehrten Wege zu unseren Begriffen und Kenntnissen gelangen. Nicht die Möglichkeit führt uns zur Gewißheit über die Wirklichkeit; nicht aus dem Möglichen erschließen wir das Wirkliche; sondern das Umgekehrte hat statt. Aus den einzelnen wirklich vorliegenden Erscheinungen ermitteln wir das innere Wesen des Dinges, vermöge dessen diese Erscheinungen einen eigengearteten Charakter besitzen.

Oder handelt es sich um die ontologische Entwicklung? Das kann auch nicht gesagt werden, denn diese spielt sich ganz und gar innerhalb der realen Welt ab; nicht aber

innerhalb der Möglichkeit oder innerhalb der Idee, deren Charakter vielmehr die unerschütterliche Beständigkeit ist.

Die reale Entwicklung entspricht aber noch weniger dem Hegelschen Systeme. Nur was in seiner Art eine gewisse Vollkommenheit erreicht hat, erzeugt anderes; und diese Wirkung, das Erzeugte, leitet zurück zum Vollkommeneren, zur Ursache. Nicht vom Niedrigeren zum Höheren entwickelt sich das Reale, wenn es nicht bloß in einem einzelnen Teile, sondern als Ganzes aufgefaßt wird; das Vollkommenere erzeugt vielmehr das Unvollkommene. Das Nichts, das „Inhaltsleere", das „rein Mögliche" kennt in der Natur keine „Entwicklung".

Das Reich der ewigen Möglichkeit soll nach Hegel ein Reich von abstrakten Begriffen sein, während doch der abstrakte Begriff nur ein Notbehelf unseres diskursiven Denkens ist. „Das diamantene Netz der Begriffe," wie Hegel sein System nennt, existiert höchstens wie das Meridiannetz auf der Erdkugel; dieses im Kopfe der Geographen, jenes im Kopfe Hegels. Das Reich der idealen Möglichkeit läßt sich nicht in drei Bänden abmachen, denn es umfaßt eine Unendlichkeit konkreter Intuitionen, in welchen alle Phasen nicht nur dieser Welt, sondern aller möglichen Welten enthalten sind.

b. Ansichsein und Außersichsein.

Die Erklärung des wirklichen Daseins der äußeren sinnlichen Welt ist für jede Art Pantheismus unmöglich; in Hegel aber tritt diese Unmöglichkeit hervor wie in keinem anderen pantheistischen System.

Wenn Hegel sagt, die Idee sei nicht so ohnmächtig, daß sie nicht auch sich selber durchsetzen könne, so ist dies nur richtig unter der Voraussetzung, daß die Welt der Realität einmal existiert. Innerhalb des Weltprozesses ist die Idee ein für allemal Inhalt des ihr Wirklichkeit gebenden Princips und bestimmt so das „Was" und „Wie" der Welt.

So lange also dieses Princip, dessen Inhalt sie ist, dauert, so lange kann die Idee nicht umhin, in einem bestimmten Zeitpunkte, wie dieser und die Entwicklung der Idee im ersten Princip enthalten ist, wie Hegel sagt, sich „durchzusetzen".

Auf welche Weise aber soll ohne diese Voraussetzung die Idee aus eigenem Antriebe sich aufheben als das, was sie ist und ein ihr inadäquates „Außen"- oder „Andersein" werden, werden also, was sie nicht ist; giebt doch Hegel ihre Unfähigkeit zu, aus eigenem Antriebe in einen rein idealen Entwicklungsprozeß einzutreten, wo sie doch das noch in vollem Umfange bleibt, was sie ihrer Natur nach ist! Wie soll sie es erst anfangen, in die ihr ganz fremden Momente von Zeit, Raum, Ausdehnung zu zerfallen, so daß dieselben den Charakter der objektiv gesetzten Erscheinung erhalten! Wie soll endlich die Idee dazu kommen, innerhalb dieser Formen der realen Erscheinung sich in die verschiedensten sinnlichen Einzelnheiten, in das „Dieses" und „Jenes", zu individuiren, zumal gemäß der Lehre Hegels diese unbestimmbaren Einzelnheiten, das „Dieses" und „Jenes" außerhalb der Sphäre des Begriffes, und damit nach seiner Auffassung außerhalb der Sphäre des Logischen und der Idee liegt!

Wenn dialektisch das Eine in die Vielen sich zersplittert, so ist damit die Sphäre des logischen Begriffes noch nicht überschritten und das absolut Konkrete erreicht. Der abstrakte Begriff kann nicht verursachen, das kann nur die konkrete, bewußte Anschauung. Auf diesen Punkt müssen wir im Kapitel 7 zurückkommen, wenn Thomas die Frage aufwerfen wird, ob das Wissen Gottes ein diskursives Denken sei und Kapitel 8, wo Thomas dem Wissen, also der Selbstanschauung Gottes das Wirken zuschreibt.

Ein weiteres Kreuz für die Hegelsche Entwicklung des „Ansichsein" zum „Außersichsein" oder zur sinnlichen Welt ist der Zufall. Hegel nimmt seine Zuflucht zur „Inkongruenz" zwischen der Idee und dem Inhalte der Realität. Dem steht zuvörderst gegenüber, daß die scheinbaren Störun-

gen in der Entwicklung des Einzelnen geradezu die Entwicklung des Ganzen fördern, also der Inhalt der entsprechenden Realität, wenn auch nicht immer der Idee des Einzelnen, wohl aber der Idee des Ganzen entspricht, worauf allein es hier ankommt.

Ferner wird gefragt, wenn die Welt im einzelnen und im ganzen nur Selbstentwicklung der Idee ist, worin liegt dann der Grund dieser „Inkongruenz"? Hegel findet diesen im Begriffe des Zufälligen. Aber ein solcher Begriff bedeutet dann die volle Ohnmacht des abstrakten unumschränkten Urbegriffes der reinen Möglichkeit; er hebt die Unumschränktheit dieses Begriffes, damit seine innere Natur und die darin liegende unfehlbare Prädestination, also die Zweckrichtung als die tiefste Grundlage des Hegelianismus vollständig auf; er verweist sich selbst aus dem Reiche des Begriffes und des Logischen heraus in das Gebiet des Unlogischen.

c. Das „Ansichsein" und „Fürsichsein".

Das „Ansichsein" soll das „Fürsichsein" werden, sagt Hegel, und es soll dies werden vermittelst des „Außersichseins". Damit schließt Hegel schon von vornherein die ganze bewußtlose Welt von dem „Fürsichsein" aus und da allein das „Fürsichsein" volles und berechtigtes Sein genannt wird, so besteht auch die bewußtlose Welt im eigentlichen Sinne des Wortes nicht. Sie ist immer nur ein „Andersein" oder ein „Außensein", somit etwas Erzwungenes, was da nämlich keinen Grund des Seins innerhalb seiner selbst und demnach kein eigenes Sein besitzt.

Und da das „Fürsichsein" nur das bewußte Sein ist, so bilden die sichtbaren Dinge als solche nur Affektionen, Eigenschaften, Zustände des eigentlichen Seins, des Bewußtseins. Damit hört auch die ganze eigene Thätigkeit dieser Dinge auf. Ihre Thätigkeit ist keine eigene mehr, sondern die des Bewußten; etwa so wie die Thätigkeit der menschlichen Ver-

nunft als eines Vermögens die des Menschen ist. Da kann zugleich nicht mehr von einem Vermitteln zwischen „Ansichsein" und „Fürsichsein" die Rede sein, was da den sinnlichen Dingen als dem „Anders"- oder „Außensein" nach Hegel obliegen soll, denn sie setzen als Affektionen das bewußte Sein, das Fürsichsein, die gekannte Idee als die Substanz, deren Affektionen sie sind, voraus, können also nicht dazu führen. Damit ist Ansichsein Fürsichsein und Fürsichsein Ansichsein, d. h. die ganze Begründung des Hegelschen Systems, die in den drei öfter genannten Elementen enthalten ist, fällt notwendig.

Auch die Frage hat sich Hegel nicht gestellt, was denn für ein „Ansichsein" eigentlich vermittelst des „Außersichseins" zum „Fürsichsein" werde. Nehmen wir z. B. die Idee der Pflanze, so schließt diese bereits verschiedene Phasen wie Keim, Blüte, Frucht u. dergl. in sich ein. Welche dieser verschiedenen Phasen stellt das „Ansichsein" vor? Soll das der Keim sein, so daß der Begriff des Keims an sich schon den der Pflanze in sich trage? Aber dieser Keim ist weit entfernt davon, eine unmittelbare „Durchsetzung", ohne weiteres eine Realisation der Idee des Keimes zu sein. Seine Elemente sind bekannt: er besteht aus Cellulose, Stärkmehl, Kleber und dergl.; diese aus Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Sauerstoff-, Stickstoff-Molekeln und diese bestehen wieder aus Körper- und Ätheratomen, deren jedes seine Individualität und selbständige Realität hat. Wie soll also z. B. dieser Weizenkeim gerade das Ansichsein der Pflanze bilden; er läßt sich ja wieder auf andere Elemente zurückführen, die ebensogut dann das Ansichsein der Pflanze vorstellen. Jedes dieser Elemente aber ist wieder aus anderen Elementen zusammengesetzt und so bis ins Ungemessene, wo die subjektiven Elemente der Dinge beinahe keinen Unterschied mehr untereinander zulassen, jedenfalls von sich aus ganz indifferent für alles bestimmte Sein, für alles „Fürsichsein" sind; unmöglich also identifiziert werden können als Ansichsein der

Pflanze, des Steines oder dergl. mit dem Fürsichsein dieser selben Dinge, in welcher Weise dies auch immer gedacht werde.

129. Die objektive Wahrheit.

Das Wesen des Pantheismus besteht, wie Heinrich sehr richtig sagt, darin, daß das bestimmende Moment der Entwicklung in das Vermögen gesetzt wird. Ein reines unbeschränktes und in sich gänzlich unbestimmtes Vermögen für das Sein, die **materia prima**, als Fundament aller Philosophie zuerst durchgedacht zu haben, ist das Verdienst des Aristoteles. Ein solches Vermögen als lebendiges Glied in die christliche Philosophie eingeführt und auf Grund desselben die Vernunftgemäßheit der göttlichen Offenbarung dem Verstande nahe gebracht zu haben, ist das Verdienst' des heiligen Thomas. Cartesius entfernte zuerst in systematischer Weise die Philosophie von diesem Fundamente und ward so der Begründer der sogenannten modernen Philosophie, deren letzte Ausläufer die verschiedenen pantheistischen Systeme sind.

In der **scientia media** formulierte Molina die systematische Entfernung der theologischen Wissenschaft von der nackteften Unbeschränktheit des geschöpflichen Vermögens im Bereiche des Vermögens. „Seitens des Vermögens, seitens der reinen Möglichkeit innerhalb des Geschöpflichen ist ein bestimmendes, maßgebendes Element (ein **naturâ prius**) vorhanden gegenüber oder vor dem Schöpfer; ein Element, welches in letzter Linie als in sich bestimmt und bestimmend keineswegs aus dem Willensbeschlusse des Schöpfers entspringt." Dies ist der Inhalt des Molinismus. Der Pantheismus hat dieses Princip verallgemeinert und damit jedem Auge dessen Verderblichkeit enthüllt.

Dieses bestimmende Element, welches durchaus unabhängig aus dem geschöpflich Entwicklungsfähigen kommt, erhält seinen wissenschaftlichen Inhalt und Ausdruck in der „objektiven Wahrheit" des Molinismus.

Man möge nicht entgegenhalten, daß der Molinismus deshalb schon nicht als principieller Pantheismus betrachtet werden könne, weil nach ihm das Willensvermögen vom Schöpfer herrühre, wenn auch die Selbstbestimmung ihm allein, dem Vermögen als solchem, angehöre. Wir behaupten ja nicht, die Molinisten seien vollbewußte Verteidiger des Pantheismus in allen seinen Konsequenzen. Bloß den Satz stellen wir auf, daß das Princip, von dem der Molinismus ausgeht, genau dasselbe sei, wie das des Pantheismus: die unabhängige von sich allein aus hervorgehende Selbstentwicklung eines Vermögens. Und in dieser Beziehung geht es ganz und gar auf dasselbe hinaus, ob ein allgemeines Vermögen für das Sein in Frage steht wie beim Pantheismus oder ein Vermögen für das Wollen wie beim Molinismus. Es geht von einem Vermögen etwas aus, wozu kein Grund in ihm ist oder vielmehr geht es aus, trotzdem das Vermögen seiner Natur nach als Vermögen es fordert, daß innerhalb seines Seins der bestimmende Grund für irgendwelche einzelne Bestimmtheit nicht ohne weiteres vorhanden sei; denn dieses Sein des Willensvermögens ist ein allgemeines, ein auf alles Wohl gerichtetes Wollen.

Behaupten die Molinisten, daß Gott die einzelne Selbstbestimmung verursache? Dann sollen sie nur offen sich zum Thomismus bekennen; denn das ist es eben, was der Thomismus verteidigt.

Meinen die Molinisten, daß das Willensvermögen wohl geschaffen sei, insoweit es reines Vermögen ist, daß aber dasselbe in seiner Natur die Kraft einschließe, die eigene Bestimmung; jene, die da für das Sein des einzelnen freien Aktes erforderlich ist, sich ganz von selbst zu geben? Dann ist dies im Bereiche des Wollens nichts anderes als das pantheistische Grundprincip; wo das Vermögen herrührt, darauf kommt es durchaus nicht an. Der entscheidende Punkt ist dieser, daß einerseits ein seiner Natur nach reines allgemeines Vermögen angenommen wird und andererseits in diesem

Vermögen die unabhängige erste Quelle der Besonderheit, der Bestimmtheit, des Einzelnseins sich vorfinden soll. Ob dies die Sache der Molinisten besser macht, daß sie Gott als Urheber eines Vermögens betrachten, welches in seinem innersten Wesen einerseits den Charakter der Allgemeinheit, d. h. der Empfänglichkeit ohne Grenzen, der Bestimmbarkeit ohne Ende trägt und deshalb allem Sein, sobald es ihm wirklich angehört, diesen selben Charakter zu empfangen und weiter entwickelt zu werden aufprägt; — trotzdem aber nun andererseits in sich selber die Kraft haben soll, zu bestimmen, zu begrenzen, zu geben, wie das ein einzelner Akt, um sein zu können, erfordert und zwar gerade sich selbst, das von Natur allgemein Bestimmbare und Empfangende, zu bestimmen und für thatsächliches Sein zu begrenzen; — ob, meinen wir, das Hineintragen eines solchen inneren Widerspruches in ein Werk Gottes die Sache der Molinisten annehmbarer macht, das ist eine andere Frage.

Wir möchten schließlich noch bemerken, daß, wenn von der „objektiven Wahrheit" als der Trägerin und der Grundlage der scientia media gesprochen wird, nicht vergessen werden darf, daß es sich da nicht streng genommen um ein eigenes System handelt, welches die Neueren im Gegensatze etwa zu Suarez und Molina, resp. zum decretum futurum und zur Superkomprehension festhielten und verteidigten. Die „objektive Wahrheit" ist in gewissem Sinne allen Molinisten eigen; sie wird auch von Molina und Suarez als Mittel, welches der scientia media dient und sie ermöglicht, gebraucht. Diese älteren Molinisten aber sahen wohl, daß mit der nackten „objektiven Wahrheit" für die Erklärung des Wissens der freien Akte von seiten Gottes nichts gewonnen sei; daß vielmehr ein Grund vorhanden sein müsse, auf den diese „objektive Wahrheit" sich stütze und der da macht, daß etwas „objektiv" wahr ist. Sie verbanden dieselbe deshalb mit der „supercomprehensio" oder dem „decretum futurum" oder mit ähnlichem.

Die Neueren glauben sich dieser Mühe ganz und gar überheben zu können. Wird nach dem inneren Grunde gefragt, warum der freie Akt „objektiv" wahr sei und deshalb vorausgesehen werden könne, so beziehen sie sich einfach auf das „mysterium".

In den folgenden vier Nummern werden die Argumente der Verteidiger des Systems der „objektiven Wahrheit" geprüft werden. Im entsprechenden Paragraphen des nächsten Kapitels wird nachzuweisen sein, wie gerade diese „objektive Wahrheit" unmöglich ist.

130. Das erste Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit".

Das erste Argument, welches die Verteidiger der „objektiven Wahrheit" anführen, ist folgendes. Kraft des Widerspruchssatzes ist es notwendig, daß von zwei Sätzen, deren einer die Leugnung des anderen ist, der eine von beiden und zwar ein bestimmter wahr sei und der andere falsch. Diese beiden Sätze aber: Petrus wird den Herrn verleugnen, Petrus wird den Herrn nicht verleugnen; sind vor aller göttlichen Willensentscheidung einander entgegengesetzt wie Nein und Ja. Also vor aller göttlichen Willensentscheidung ist ein bestimmter von beiden wahr und der entgegengesetzte falsch und demgemäß unabhängig vom freien Willen Gottes ein Gegenstand des göttlichen Wissens.

Der Obersatz wird noch weiter dahin erläutert. Unabhängig von aller Willensentscheidung besitzt der citierte disjunktive Satz: „entweder bekehrt sich Petrus oder er bekehrt sich nicht" bestimmte Wahrheit. Eine solche Wahrheit von seiten des ganzen disjunktiven Satzes kann jedoch nicht bestehen, ohne daß ein bestimmter Teil wahr sei, denn nur daraus, daß ein Theil wahr sei, folgt die Wahrheit, daß der andere als falsch erfunden wird und somit die Wahrheit der ganzen Disjunktion; also der eine bestimmte Teil ist

wahr vor aller Willensentscheidung Gottes und somit erkennbar. Soweit das Argument.

Wir möchten zuerst bemerken, daß dieses Argument zu viel beweise; denn schließlich ist eine solche Theorie anwendbar nicht nur auf die Ergebnisse der freien Willensentscheidung, sondern auf alles absolut Zufällige und demgemäß noch bei weitem mehr auf alles innerlich Notwendige. Alles kann unter einen disjunktiven Satz gebracht werden, dessen einer Teil dann wahr sein muß, damit das ganze „entweder, oder" Wahrheit besitze. Alles wäre somit wahr und demnach erkennbar unabhängig von oder vor der göttlichen Willensentscheidung und da der Wahrheit das Sein entspricht, wäre absolut alles, bevor Gott will.

Es bestände da das Hegelsche intellektuelle „Ansichsein", wie es umfassender nicht gedacht werden kann. Vor aller Willensentscheidung ist alles wahr. Aber das ist keine Wahrheit, die etwa in irgend einem thatsächlich erkennenden Verstande sich vorfände. Nein; sie ist „objektiv". Soweit es das subjektive Sein anbelangt ist diese Wahrheit inhaltsleer; im Verhältnisse zum Wirklichen bloße Möglichkeit; sie ist reiner Erkenntnisgegenstand und demgemäß entwickelt sich das Sein oder vielmehr sie selbst entwickelt sich zum subjektiv bestehenden, zum „Andersein" und wird schließlich in der Vernunft ihr eigenes Bewußt- oder Fürsichsein.

Wir wollen jedoch nach der Weise der Verteidiger dieser „objektiven Wahrheit" ihr Argument zurückweisen. Die Grundlage desselben wird selbst von Scotus mit den ausdrücklichen Worten geleugnet:[1]) „Abgesehen vom göttlichen Willensbeschlusse, somit **in primo instanti**, existiert für Zu-

---

[1]) I. dist. 39. qu. I. §. Viso de conting.: In illo primo instanti (antecedente decretum) non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc, per quod habeant veritatem determinatam: posita autem determinatione voluntatis divinae, jam sunt vera videlicet pro illo secundo instanti.

fälliges keine Wahrheit; denn es besteht dann eben nichts, wodurch diese Sätze ein bestimmtes Sein und demgemäß Wahrheit besäßen; vorausgesetzt aber den göttlichen Willensbeschluß, also **in secundo instanti**, sind sie wahr!"

Und Thomas schreibt:[1] „Das künftige Zufällige hat keinerlei bestimmte Wahrheit, ehe es geschieht, denn es ist in der es bewirkenden Ursache nicht als wesentlich vorherbestimmt vorhanden." Den Grund, weshalb solche zufällige Thatsachen, zu denen natürlich auch die freien Akte gehören, keine Wahrheit in sich selber haben und demgemäß auch nicht von ihnen selbst aus vorausgesehen werden können, giebt Thomas in folgender Stelle noch genauer an:[2] „Jene Dinge, welche, soweit es ihre Ursache angeht, ebenso gut sein und auch nicht sein, sowohl so als auch anders sein können, sind nicht im voraus erkennbar als bestimmt existierende kraft ihrer Ursachen, sondern nur disjunktiv, nämlich daß sie entweder sein oder nicht sein werden; denn nur in dieser Weise haben sie Wahrheit."

Damit zerstört der heilige Thomas die Grundlage des obigen Arguments. Worauf reduziert sich dasselbe in der That? Den **medius terminus** zu finden, auf Grund dessen der disjunktive Satz: entweder so oder nicht, also entweder wird Petrus fallen oder nicht, Wahrheit enthält. Die Verteidiger der „objektiven Wahrheit" sagen, ein solcher Satz hat, weil er zukünftiges betrifft, schon vorher Wahrheit kraft des kontradiktorischen Gegensatzes und da dieser verlangt, daß ein bestimmtes Glied der Disjunktion wahr sei, damit das andere als nicht wahr, als falsch bezeichnet werden könne,

---

[1]) I. dist. 38. qu. I. art. 5. ad 2.: Futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam.

[2]) 16. de malo art. 7.: Ea, quae sunt ad utrumlibet, non possunt praecognosci in suis causis determinate, sed sub disjunctione: utpote quia erunt vel non erunt, sic enim habent veritatem.

so beruht eigentlich die Wahrheit der Disjunktion darauf, daß ein bestimmtes Glied, entweder nämlich die Bejahung oder die Verneinung von vornherein wahr sei; nur dann kann vom anderen ausgesagt werden, es sei falsch. Wer also von Ewigkeit alle Wahrheit umfaßt, der sieht von Ewigkeit auf Grund dieser von jeher bestimmten Wahrheit, „Petrus sündigt," daß Petrus sündigen wird.

Wir sagen, Thomas zerstört das Fundament dieses Beweises. Nicht kraft des kontradiktorischen Gegensatzes wohnt der fraglichen Disjunktion als einer Disjunktion Wahrheit inne, sondern weil die nächste Ursache indifferent ist, und sonach der oder jener Weise eine Wirkung erzielen kann. Der kontradiktorische Gegensatz ist der bloße Ausdruck der Möglichkeit oder beziehungsweise der Unentschiedenheit, welche mit einer solchen Ursache verbunden erscheint.

Ist diese Disjunktion wahr: Das Dreieck kann entweder 2 R haben oder nicht? oder diese andere: Die Sonne wird morgen entweder aufgehen oder nicht? oder diese dritte: Ein guter Baum bringt schlechte Früchte oder nicht? Die Wahrheit der Disjunktion erstreckt sich gerade so weit, wie die Möglichkeit oder bestimmte Entschiedenheit des Grundes, von dem die fraglichen Wirkungen ausgehen. Die erste dieser drei Disjunktionen hat gar keine Wahrheit; es ist metaphysisch notwendig, daß das Dreieck 2 R hat; daß es also entweder 2 R haben kann oder nicht, ist metaphysisch falsch. Wohlbemerkt. Der ganze Disjunktivsatz ist falsch und er ist gerade deshalb falsch, weil das erste Glied ganz und gar bestimmte Wahrheit hat. Nicht allein ist das zweite Glied falsch; sondern die ganze Disjunktion kann gar nicht gestellt werden, weil die Ursache, das Dreieck, nicht die Möglichkeit hat, mehr oder weniger als 2 R zu haben.

Handelt es sich bei diesem ersten Satze um metaphysische Notwendigkeit, so beruht der zweite und dritte Satz auf einer physischen, in den Gesetzen der Natur begründeten, resp. auf einer moralischen, einer durch die all

gemeine Erfahrung gebotenen Notwendigkeit und in diesen Grenzen ist die Disjunktion ohne Wahrheit; es gilt kein „entweder, oder", weil der eine Teil absolut falsch ist. Die Weite des Grundes giebt den Ausschlag für die Wahrheit eines „entweder, oder"; nicht aber der Gegensatz an und für sich, der ja erst möglich wird dadurch, daß eine entsprechende Unentschiedenheit in der Ursache liegt.

Ganz allein auf die Beschaffenheit der Ursache kommt es an, ob eine in der Zukunft liegende Thatsache Wahrheit hat, also erkannt werden kann. Für den Astronomen ist es eine bestimmte Wahrheit, daß nach zwanzig Jahren an einem gewissen Tage zu gewisser Stunde eine Sonnenfinsternis eintreten wird. Warum? Weil die betreffende Disjunktion, „entweder wird sie sein oder nicht," einen kontradiktorischen Gegensatz enthält, von dem ein Teil in bestimmter Weise wahr sein muß? Im Gegenteil. Für ihn existiert diese disjunktive Wahrheit nicht mehr; der Astronom sagt nicht, die Sonnenfinsternis werde eintreten oder nicht. Dieser Satz ist für ihn falsch, eben weil der bejahende Teil der Disjunktion für ihn bestimmte Wahrheit hat; er sieht diese Wahrheit in ihren höheren Gründen so, daß das Gegenteil für ihn nicht mehr zur natürlichen Möglichkeit gehört. Der gewöhnliche Wetterkundige freilich, der da nur die niedrigsten, am meisten zugänglichen Gründe der atmosphärischen Erscheinungen durchdringt, für diesen wird auf so lange Zeit hin nichts in bestimmter Weise zu erkennen sein; er wird sagen, die Sonnenfinsternis werde statthaben oder nicht. Für ihn hat die betreffende Disjunktion Wahrheit, denn die niedrigeren Ursachen dieser Erscheinungen enthalten in bestimmter Weise weder das eine noch das andere.

Die „Objektivisten" täuschen sich gewaltig. Gerade umgekehrt verhält sich die Sachlage, als sie dieselben darstellen wollen. Nicht kraft der kontradiktorischen Disjunktion besteht eine bestimmte Wahrheit des einen Gliedes und ist das andere durchaus falsch; sondern die bestimmt erkannte Wahrheit zer-

stört die Disjunktion in ihrer Richtigkeit. Wer im entsprechenden Grunde die eine Wahrheit bestimmt erkennt, der kann nicht mehr sagen „entweder, oder".

Thomas spricht sich noch ganz entschieden in dieser Weise aus: [1]) „Was im Augenblicke besteht, das war, ehe es wirkliches Sein besaß, deshalb zukünftig, weil es in seiner Ursache sich befand, auf daß es einmal würde. Es könnte also gar nicht als zukünftig betrachtet werden, wenn von der Ursache abgesehen oder dieselbe entfernt wird. Nur aber die erste Ursache ist ewig. Nur also, weil und insofern etwas in dieser ersten Ursache bestimmt ist, erscheint es vor dem wirklichen Bestehen wahr, zu sagen, es sei zukünftig: diese Ursache aber ist Gott allein!"

Gott erkennt, soweit Er als die erste freie Ursache in Betracht kommt, die freien Handlungen nicht, weil der Wille in sich die Möglichkeit hat, sie zu setzen oder nicht zu setzen; Er erkennt sie nicht unter einem „entweder, oder"; Er erkennt sie, weil dieselben in Ihm als der erstbestimmenden Ursache von Ewigkeit her bestimmt sind und deshalb besteht eine objektive Wahrheit derselben von Ewigkeit, weil sie innerhalb der ewigen Vernunft sind. Er erkennt, daß nur soweit sie vom geschöpflichen freien Willen abhängen eine Disjunktion „entweder so oder nicht so" statthat. Die Geschöpfe allerdings müssen, bevor solche Akte geschehen, ein „entweder oder" sich formen und können unter Beachtung der äußeren Umstände und Verhältnisse eine gewisse positive Kenntnis auf diese Weise schöpfen. Aber Gott erkennt nicht wie die Geschöpfe; sein Wesen ist Erkennen und deshalb muß gerade

---

[1]) S. th. I. qu. XVI. art. VII. ad 3.: „Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde sublata causa non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quae sunt semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura: quae quidem causa solus Deus est.

seine Art und Weise zu erkennen entschieden getrennt werden von derjenigen, welche den Geschöpfen eigen ist. Gott erkennt wohl, welches die Erkenntnisweise seiner Geschöpfe ist und daß vor ihnen der freie Wille immer ein „entweder, oder" birgt, daß derselbe von sich aus gleichgültig ist für alle beschränkten Güter und reines Vermögen genannt werden muß; aber Er selber bedient sich nicht dieser Erkenntnisweise, sondern erkennt nur in und durch Sich selber, respektive kraft seiner eigensten freien Bestimmung.

131. Das zweite Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit".

Die Molinisten führen sodann folgendes Argument zu Gunsten ihrer veritas objectiva an: Jener Satz besitzt eine festbestimmte Wahrheit, der da so aussagt von seinem Gegenstande, wie es in Wirklichkeit sich verhält. Der Satz aber z. B., „der Antichrist wird kommen", entspricht genau der Wirklichkeit. Also ist er in bestimmtester Weise und zwar vor allem Willensbeschlusse Gottes wahr. Die Konsequenz wird bewiesen. Der Satz: „Es kommt der Antichrist" ist nach der Schrift für eine irgendwelche Gegenwart ohne Zweifel wahr. Was aber einmal als gegenwärtig ausgesagt werden kann, das ist vorher ohne alles Weitere wahr als zukünftig. Also vor allem göttlichen Willensbeschlusse ist es wahr und demgemäß erkennbar, daß „der Antichrist kommen wird". Gerade nun aber vor allem göttlichen Willensbeschlusse muß dieser Satz als zukünftiger Wahrheit haben. Das geht daraus hervor, daß er sonst als zukünftiger gar nicht mit Gewißheit ausgesagt werden könnte. Denn da derselbe in seiner Wahrheit völlig frei und unabhängig bestimmt erscheint, ist er für die erste Ursache ein gegenwärtiger; für andere Ursächlichkeiten aber ist er nicht mit Gewißheit zukünftig, da er in diesen nicht bestimmt enthalten erscheint. Soweit das Argument.

Man möge gegen die Art und Weise der Zurückweisung

des ersten Argumentes nicht einwenden, es sei die dialektische Seite desselben nicht berücksichtigt worden, sondern vielmehr der positive Inhalt. In dieser aber, der Dialektik, beruhe gerade die Hauptstärke desselben; darin nämlich, daß kraft des kontradiktorischen Gegensatzes der eine Teil bestimmt wahr sein müsse. Allerdings sind die Gegner überzeugt, die Hauptstärke ihres Systems von der „objektiven Wahrheit" sei in der abstrakten Logik. Wir bedauern, daß gerade bei dem ersten Argumente die Logik sie durchaus verläßt.

Was wollen sie beweisen? Daß es unabhängig von Gottes Ratschlusse eine ganz bestimmte Wahrheit seitens des Objektes gebe. Und womit begründen sie dies? Damit, daß sie sagen, von den beiden Gliedern eines kontradiktorischen Gegensatzes ist notwendigerweise das eine bestimmt wahr, damit das andere falsch sein könne. Aber das ist eben zu beweisen, daß ein bestimmtes Glied dieses Gegensatzes wahr sein müsse und nicht im allgemeinen eines von beiden. Darin liegt die ganze Frage.

Ist dieser disjunktive Gegensatz ein logisch richtiger: Petrus wird das eine von den beiden Augen verlieren, das rechte oder das linke; so zwar, daß die Disjunktion wirklich an sich wahr wäre, mag er das rechte oder das linke verlieren? Oder kann die genannte Disjunktion nur wahr sein, wenn es bereits wahr ist, daß er bestimmt das rechte Auge verliert? Dieses letztere ist eben zu beweisen, daß der disjunktive Gegensatz keine Wahrheit war, wenn Petrus überhaupt ein Auge verliert, gleichgültig, ob dies das rechte oder das linke ist.

Eben das ist beweisdürftig, daß der Satz, „der Antichrist wird kommen oder nicht," an sich, abgesehen von der Schrift, keine Wahrheit hätte, wenn der Antichrist z. B. nicht käme. Daß kraft des kontradiktorischen Gegensatzes schon der eine Teil gewisse Wahrheit haben müsse, damit der andere falsch sei, gerade darum handelt es sich; und

diesen selben Satz benützen die „Objektivisten", um zu beweisen, daß von vornherein eine bestimmte Wahrheit existiere; daß also solche Sätze erkennbar seien vor allem Willen Gottes. Eben die „abstrakte Logik" besagt nicht nur, daß solche Schlüsse falsch seien, sondern sie besagt zugleich, daß dieser „kontradiktorische Gegensatz", „der Antichrist wird kommen oder nicht," nur dann ein wirklich wahrer Gegensatz ist, wenn davon abgesehen wird, ob bestimmt das eine eintritt oder bestimmt das andere; daß der Satz ein wahrer bleibt sowohl im Fall, daß er kommt, als auch, wenn er nicht kommt.

Das über die „abstrakte Logik". Die Molinisten selber verleugnen jedoch ihr erstes Argument im zweiten. Da soll nun der Satz, „der Antichrist wird kommen," nicht kraft des eben genannten Gegensatzes wahr sein, sondern weil die Wirklichkeit dem entspricht. Dort also ist der Antichrist wirklich, weil es vermöge des kontradiktorischen Widerspruches wahr ist, daß er kommt; hier ist es wahr, weil dies der Wirklichkeit entspricht. Hier folgt die Wahrheit dem Wirken der Allmacht Gottes; dort schreitet die Allmacht Gottes hinter der von ihr unabhängigen Wahrheit daher; ist ja der kontradiktorische Widerspruchssatz an sich wahr, abgesehen von aller göttlichen Allgewalt. Die Antworten auf etwaige Einwürfe werden natürlich bei einem solchen System zu argumentieren sehr leicht.

Die Sache wird jedoch bei diesem zweiten Argument noch schlimmer. Bleiben wir bei der „abstrakten Logik"! Warum ist es wahr, daß „der Antichrist kommen wird"? Weil dies der Wirklichkeit entspricht. Welcher Wirklichkeit? Der gegenwärtigen oder der zukünftigen? Offenbar der zukünftigen. Wie formuliert sich also dieses „Argument"? Es ist jetzt bereits gegenwärtig wahr, daß „der Antichrist kommen wird", weil derselbe in Wirklichkeit zukünftig ist. Man möge uns mit solchem Wortspiel verschonen und nicht gehaltlose Phrasen für „abstrakte Logik" ausgeben!

Doch nicht zu schnell! Die Kraft des „Argumentes" liegt

darin, daß es einmal wahr ist für irgend eine Gegenwart, zu sagen: „der Antichrist kommt.“ Was nun einmal wahr ist, das kann niemals falsch gewesen sein. Aber danach wird ja gerade gefragt, aus welchem Grunde es einmal für die Gegenwart wahr sein werde, zu sagen, „der Antichrist ist da?“ Wie ist das vorher zu erkennen? Und da basiert der Molinismus seine Behauptung von einer unabhängig von Gottes Willen existierenden und dirigierenden Wahrheit, durch welche das Freie und im allgemeinen das Zufällige erkannt würde, auf nichts anderes als darauf, daß diese Wahrheit existiert. „Der Antichrist ist da,“ das gilt einmal als Wahrheit für irgendwelche Gegenwart, also muß es bereits jetzt für die Zukunft gelten. „Ich schreibe jetzt,“ das ist für die Gegenwart wahr; also hätte gestern mit Wahrheit jemand sagen können, „er wird morgen schreiben.“ Ganz recht. Aber es hängt davon ab, wer das behauptet. Es gilt zu sagen; warum ist es wahr zu sagen: „ich schreibe jetzt?“ Ist da eine naturnotwendige Verbindung vorhanden zwischen dem Schreiben und mir? Durchaus nicht. Das ist wahr aus dem einfachen Grunde, weil ich es thue; weder aus meiner Natur noch aus der Natur der Feder folgt dies. Das wirkliche Schreiben gilt diesem „Wahrsein“ als vorausgesetzt, es geht ihm als notwendiger Grund der Natur nach vorher. Nicht deshalb setze ich das Wirklichsein des „Schreibens“, weil dieses Schreiben wahr ist und ich es als wahr erkenne; sondern diese Wahrheit beruht auf meinem wirklichen „Schreiben“ und dieses auf meinem Willen.

Wenn es einmal wahr ist zu sagen: „der Antichrist ist da;“ dann ist der Antichrist nicht da, weil dies wahr ist, er würde ja dann immer da sein, weil das immer wahr ist; nein, das ist wahr, weil der Antichrist da ist. Und er ist da, nach der Schrift, weil Gott in dieser Weise seine Auserlesenen prüfen will. Also auf Grund des Willensentschlusses Gottes, mag dies ein eigentliches Wollen oder ein Erlauben sein, ist er da.

Und damit hört der Satz, „er wird kommen," auch nicht auf, in Wahrheit jetzt für uns „zukünftig" zu sein. Denn das Ergebnis der Willensbestimmung Gottes ist wohl für Gott als Ewigen gegenwärtig; nicht aber für uns in der Zeit. Selbst Gott erkennt, daß dieser Satz, „der Antichrist wird kommen," für uns heute etwas Zukünftiges bedeutet. Im Gegenteil; es kann nur deshalb sich um etwas wahrhaft und ohne Fehl Zukünftiges handeln, weil dieses, wie Thomas oben sagte, „in der ersten Ursache bestimmt ist, daß es zu gewisser Zeit sein wird."

132. Das dritte Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit".

Die Gegner argumentieren sodann ex in possibili. Wer da behauptet, wie dies die Thomisten thun, daß die freien Handlungen oder überhaupt alles Zufällige nur auf Grund des göttlichen Willensbeschlusses bestimmte Wahrheit hat; der sagt damit zu gleicher Zeit, daß abgesehen von diesem letzteren, also gewissermaßen vor demselben (pro priori ad decretum) nur und in jedem einzelnen Falle allein der negative Teil des kontradiktorischen Gegensatzes wahr sei. Das aber ist unmöglich; denn dann würde eben keine dieser Art Handlungen sein.

Der Beweis des Obersatzes scheint auf der Hand zu liegen. Nehmen wir z. B. den Satz, „der Antichrist wird kommen oder nicht," so hängt das Kommen des Antichrists nach den Thomisten offenbar in seiner Wahrheit vom göttlichen Willensbeschlusse ab, also ist vor diesem Beschlusse das Gegenteil wahr, nämlich die Negation: „er wird nicht kommen."

Zuvörderst leugnen wir hier die Grundvoraussetzung und damit verschwindet das ganze Argument. Solche kontradiktorische Sätze, wie z. B.: „der Antichrist wird kommen; er wird nicht kommen," sind vor dem göttlichen Willensbeschlusse und abgesehen von demselben, also nur in sich als Verbindung von Subjekt und Prädikat betrachtet, gar keine Sätze

nach den Regeln der Logik. Es sind reine Worte, die ebensoviel Wert haben, wie die von einem Star hervorgebrachten. Wie allein kann der logische Satz etwas bezeichnen? Vermittelst des Begriffes. Ehe also mit dem Worte „Antichrist" irgend ein Begriff verbunden und mit diesem Begriffe der Begriff „kommen" zusammengesetzt wird, bedeuten diese Worte gar nichts; ist also weder von etwas Wahrem noch von etwas Falschem die Rede. Vor dem Willensbeschlusse Gottes aber existiert gar kein Begriff von „Antichrist" und von seinem zukünftigen „Kommen".

Vor dem Willensbeschlusse Gottes kann ich wohl vom Begriffe „Sein" sprechen und behaupten: was ist, das kann unmöglich zugleich und in derselben Beziehung nicht sein; denn hier kann der Wille Gottes selbst nichts thun; er kann nicht machen, daß das Sein das Nichtsein enthalte; — aber ist etwa im Begriffe „Mensch" der „Antichrist" irgendwie notwendig eingeschlossen; oder im Begriffe „Antichrist" der des „Kommens"? Keineswegs. Das sind rein zufällige Begriffe, die allein vom Willen Gottes abhängen. Erst die Offenbarung des göttlichen Willens vorausgesetzt kann von einem Begriffe „Antichrist" und somit von einem logischen Satze, „er wird kommen," die Rede sein.

Dann aber stützen sich die Molinisten bei diesem Argumente wieder auf das, was sie beweisen sollen; daß nämlich in einem kontradiktorischen Gegensatze von vornherein das eine bestimmte Glied wahr sein müsse, damit das andere falsch sein könne. Die Wahrheit ist die, daß dieser kontradiktorische Disjunktivsatz, „der Antichrist wird kommen oder nicht," als Disjunktivsatz völlig wahr ist, mag nun der Antichrist kommen oder nicht kommen. Es ist nicht richtig zu sagen, daß, da einmal durch die Offenbarung feststeht, „der Antichrist wird kommen," nun der genannte Disjunktivsatz falsch wäre, falls derselbe, der Antichrist, nicht käme. Der ganze Satz ist gleich wahr in beiden Fällen.

Wird also gesagt, die Thomisten müßten dann vor dem

göttlichen Ratschlusse überall in diesen Fällen die Verneinung als wahr annehmen, weil ja vor diesem Ratschlusse die Bejahung, wie z. B.: „der Antichrist wird kommen," durchaus nicht aufrecht gehalten werden könnte; — so wird einfach geleugnet, daß vor dem göttlichen Ratschlusse von der Bejahung des einen Teils und der Verneinung des anderen gesprochen werden könne. Es besteht, vorausgesetzt daß überhaupt von einem logischen Satze die Rede sei, nur die Disjunktion: „er wird kommen oder nicht," und diese setzt ihrem Wesen nach keinerlei Bestimmtheit auf einer von beiden Seiten voraus, sondern bedingt vielmehr, in sich objektiv betrachtet, die absolute Möglichkeit, daß das eine oder das andere geschehen könne. Mag der Antichrist kommen oder nicht kommen, die Disjunktion, „er wird kommen oder nicht," bleibt in ihrer Wahrheit bestehen. Sie enthält vor dem Ratschlusse Gottes weder die Bejahung noch die Verneinung eines einzelnen Teiles, sondern nur die Möglichkeit des Kommens oder Nichtkommens.

133. Das vierte Argument zu Gunsten der „objektiven Wahrheit".

Das vierte Argument spricht nur positiv dasselbe aus wie das dritte. Wahrsein und Falschsein sind wesentliche Eigenschaften eines logischen Satzes. Die einem Wesen eigentümlichen Eigenschaften müssen aber demselben zu jeder Zeit und in jeder Beziehung zukommen. Also zu jeder Zeit und in jeder Beziehung ist ein Satz wahr oder falsch, eines von beiden, selbst vor dem freien göttlichen Willensbeschlusse.

Was auf das dritte geantwortet worden, das gilt auch hier. Von einem logischen Satze ist bei den hier behandelten Wahrheiten streng genommen nicht die Rede und zudem muß gesagt werden, daß, wenn man auch von diesem Punkte absehen wollte, vor dem Willensbeschlusse Gottes ein solcher Satz weder wahr noch falsch ist, sondern nur eines von beiden sein kann. Wir benützen jedoch die Gelegenheit, um noch ein-

gehender und tiefer den Grund dieser Behauptungen anzugeben. Deshalb distinguieren wir den Obersatz des Argumentes. Wahrsein und Falschsein sind wohl formaliter die wesentlichen Eigenschaften eines logischen Satzes; nicht aber in gleichem Grade materialiter. Die Unterscheidung wird bald jedem klar sein, der darauf achtet, um welche Art Sätze es sich handelt; nämlich um kontradiktorische Disjunktivsätze. Welche Bedingungen erfordert ein kontradiktorischer Disjunktivsatz, um formaliter wahr zu sein?

1) Die beiden Glieder desselben dürfen nicht beide zusammen wahr und auch nicht beide zusammen falsch sein; 2) eines von beiden muß in unbestimmter Weise wahr und das andere falsch sein. Daß aber der eine von den beiden kontradiktorischen Sätzen bestimmt wahr ist und der entgegengesetzte falsch, das kommt vom Inhalte der Sätze, von ihrer Materie her und nicht von der reinen Form des Gegensatzes. Handelt es sich um innerlich irgendwie notwendige Sätze, so ist, nicht kraft des Gegensatzes, sondern kraft dieser materiellen Notwendigkeit der eine bestimmt wahr oder nicht; wie z. B. wenn ich gemäß dem gewöhnlichen Laufe der Natur behaupte: die Sonne wird morgen aufgehen oder nicht. Hier ist nicht der Gegensatz (die Form) die Ursache, daß der erste Satz bestimmt wahr ist und der zweite nicht; sondern vielmehr der Inhalt (die **materia**), daß nämlich mit physischer Notwendigkeit die Sonne morgen aufgeht. Ebenso ist bei Sätzen, welche die Vergangenheit oder die Gegenwart betreffen, formaliter der Disjunktivsatz wahr, denn das Bezeichnete ist eingetreten oder nicht; materialiter aber ist der eine Satz bestimmt wahr, welcher der vergangenen oder gegenwärtigen Wirklichkeit entspricht; ein Faktum von den beiden kontradiktorisch behaupteten ist eben bereits wirklich.

Ähnliche kontradiktorische Sätze nun, welche für die Zukunft etwas rein Zufälliges betreffen, können wohl formaliter Wahrheit haben; materialiter aber ist nur dann der

eine von ihnen in bestimmter Weise wahr, wenn sein Inhalt, seine Materie, als ein zukünftig vorhandener in der Ursache bereits bestimmt ist. Was für die materiale Wahrheit in den anderen vorgenannten Arten von Sätzen die Notwendigkeit war oder das bereits eingetretene wirkliche Sein; das ist hier die freie Bestimmung in der Ursache, also in erster Linie der Willensbeschluß Gottes. Niemals und in keinem Falle ist es die nackte, unbestimmbare, nebelhafte objektive Wahrheit.

Sechstes Kapitel.

Die Kenntnis Gottes und das eigenste Sein der Geschöpfe.

134. Das eigene Sein und Wirken der Dinge nach der Schrift.

Der Mensch ist, weil Gott ihm Sein gegeben; er hat sein eigenes Sein, weil Gott ihm das Vermögen zu sein, den Träger des wirklichen zufälligen Daseins verliehen. Kraft des menschlichen Wesens ist der Mensch selber, denn ihm gehört in einer Weise, wie es selbst Gott nicht zugehört, das Menschsein. Der Mensch ist wirklich Mensch, weil ihm das Vermögen gehört, kraft dessen er ist, zugleich aber auch nicht sein kann. Gott aber ist nicht wirklich Gott auf Grund eines solchen Vermögens für das göttliche Sein, sondern weil Er nicht anders sein kann.

So allein kann es erklärt werden, wie der Mensch wirkliches Sein sein, d. h. sein eigen nennt und doch trotzdem alles, auch gerade das „eigene" empfangen hat von der Fülle des Seins. Das Wesen „Mensch" trennt ihn vom Nichts und von Gott: er ist nicht nichts, weil er kraft seines Wesens etwas sein kann; er ist in keiner Weise Gott, weil dieser kraft seines Wesens sein muß. Deshalb aber auch

allein kann der Mensch kraft seines Wesens etwas eigenes, er kann nämlich Mensch sein, weil dieses Vermögen ihm von jenem gegeben worden, der kraft seines Wesens sein eigen, also im besten Sinne, Sein ist.

Diesem Winke muß der Mensch folgen. Was ihn als Geschöpf aufrechthält; ja, was innerhalb seiner selbst ihn zu dem macht, was er ist, das ist Vermögen. Nur nach diesem Vermögen darf er etwas eigen nennen. Nur jene Einwirkung von außen, welche diesem seinem inneren Vermögen Mensch zu sein entspricht, es vervollkommnet und erweitert, kann thatsächlich sein eigen werden. Niemals kann eine erste unabhängige Bestimmung für das Wirklichsein von ihm ausgehen. Derartiges würde gegen sein Wesen, das nur Vermögen ist und nur so die innere Ursache bildet, daß das Menschsein ihm eigen gehört, durchaus verstoßen. Er kann von sich aus verstehen; — das ist sein Eigentum und das beansprucht er als Mensch. Aber daß er wirklich und thatsächlich versteht, das giebt im einzelnen Falle jener, dessen Wesen Erkenntnis ist. Der Mensch kann frei wollen, das ist sein Eigentum und das beansprucht er als Mensch, selbst in der Hölle; — aber daß er wirklich und thatsächlich frei will, dazu giebt im einzelnen jener den ersten Anstoß, dessen Wesen die thatsächliche Freiheit ist. „Converte me et convertar," bekehre mich und ich werde mich bekehren. Dieses Wort des Propheten Jeremias (31, 18.) gilt für alle geschöpfliche, für alle menschliche Thätigkeit. Der Psalmist wiederholt es in allen möglichen Wendungen.

Nachdem er im 118. Psalm zuerst die Seligkeit derer gepriesen, welche unbefleckt den Weg des Herrn wandeln und seine Gebote beobachten oder auch, wenn sie dieselben übertreten haben, sich mit Entschlossenheit bessern; nachdem er sich selber vorgenommen, getreu nach den göttlichen Satzungen zu leben und an das Wort Gottes ohne Unterlaß zu denken, erinnert er sich seiner Armseligkeit, seiner Todesschwäche und fleht: „Gieb dazu die Kraft deinem Knechte,

mache mich lebendig, denn nur so kann ich deine Gebote befolgen; nimm den Schleier von meinen Augen und ich werde betrachten können dein wundervolles Gesetz; ein Wanderer im fremden Lande bin ich, der, was Recht und Gesetz in selbem ist, nicht kennt, enthülle mir deine Satzungen; . . . wie am Boden klebt meine Seele, mache mich lebendig nach deinem Worte."

Das sind die Wege der Kreatur, diese Wege sollen wir frei aussprechen. Was wir haben besitzen wir, weil Gott es uns gegeben. Was wir erkennen, das sehen wir, weil und insoweit Gott die Ursache des Erkennens ist. Was wir wollen, das erstreben wir selber, weil Gott uns zu einem Selbst gemacht und gerade durch seinen schöpferischen Einfluß in jedem Falle unsere Selbständigkeit verursacht. Uns gehört der Tod; und Gott giebt zu eigen uns das Leben. Uns gehört die Thorheit und Unwissenheit; und Gott verleiht Licht und Klarheit. Uns ist die Bosheit und Herzenshärte; Gott erweicht unser Herz durch seine Barmherzigkeit und Liebe. Wenn wir diese Wege aussprechen, wenn wir uns die Schande zuerkennen und Gott allein alle Ehre, dann wird auch der Einfluß Gottes immer tiefer das Herz durchdringen und immer heller wird es werden in unserer Seele: „Diese meine Wege habe ich ausgesprochen, lehre mich immer deine Rechtfertigungen. Über den Weg deiner Rechtfertigungen unterrichte mich und ich werde mich üben in der Betrachtung deines Wunderbaren. Mutlos und träg wurde meine Seele vor Ekel an ihr selbst; mache mich fest in deinen Worten. Entferne von mir den Weg der Sünde und in deinem Gesetze erbarme dich meiner . . . den Weg deiner Gebote bin ich gelaufen, als du mein Herz erweitert hattest."

So giebt der Psalmist in allen guten Regungen seines Herzens, in allen Erleuchtungen seines Verstandes Gott die Ehre. Er, der Herr, giebt es und deshalb allein besitzt es das Geschöpf; dies führt er bis ins kleinste durch. Hören wir nur! „Ein Gesetz stelle vor mir hin, o Herr — und ich

will es erforschen." Doch zum Erforschen gehört Vernunft! „Gieb Licht meiner Vernunft," oder noch wörtlicher: „Gieb mir Vernunft und ich werde dann forschen und dein Gesetz werde ich bewahren in meinem ganzen Herzen." „Führe mich hinab den Pfad deiner Satzungen; denn ich habe ihn gewollt." Aber wer hat den Willen gegeben und wer allein kann im Guten ihn bewahren? „Neige du selber mein Herz zu deinen Zeugnissen hin und wende es ab vom Geize. Leite meine Augen und sie werden Eitles nicht anschauen; auf deinem Wege belebe mich."

Oder wie kommt es, daß der Psalmist sagen kann: „Ohnmächtig war meine Seele im Angesichte deines Heiles" und trotzdem hinzufügt: „Und mehr als je habe ich gehofft in deinem Worte;" — daß er erzählt, wie Feinde ihn ringsum belagern, daß er von allen Seiten verfolgt werde und daß er dabei fast unterlegen sei; trotzdem aber gleichsam im selben Atemzuge versichert, wie er die Satzungen Gottes nicht vergessen und in allem sich erinnert habe, daß nichts so schön und kostbar sei wie das göttliche Gesetz; — woher kommt es, daß er den Zeugnissen der größten Schwäche die höchster Stärke an die Seite stellt? Er sagt es gleich darauf mit einem einzigen Worte: „Dein bin ich, errette mich." Er nennt sich selbst das Eigentum Gottes, so daß, was er besitze, ihm nur zu eigen sei, weil Gott es ihm zu eigen gegeben habe. Wer das so recht versteht, wie er selbst nur insoweit etwas sein nennen kann, als Gott es ihm giebt, und wer dies in allem übt, der kann mit dem glorreichen Propheten ausrufen: „Von aller Vollendung habe ich das Ende gesehen; weit, allzuweit ist dein Gebot; dein Knecht bin ich, gieb mir Verstand und ich werde wissen deine Zeugnisse."

Thomas hat diese Sprache in das Philosophische übersetzt, wenn er von dem höchsten menschlichen Akte nicht einmal, sondern viele Male und in den verschiedenartigsten Wendungen, ohne jemals den mindesten Zweifel zu verraten, immer wieder schreibt: „Es kann von Gott nicht behauptet

werden, daß Er den Willen zwingt dadurch, daß Er denselben bewegt, denn Er giebt ihm die eigene Neigung" (S. th. 1. 2. qu. 5. a. 4. ad 1.).

Wir wollen jedoch den tieferen Grund davon erforschen, warum Gott gerade das eigene Sein, insoweit es eigenes ist, giebt und es auf Grund dessen erkennt. Wir werden dann auch zugleich wissen, warum Gott für die vernünftige Kreatur, wenn diese ihrem vorgezeichneten Zwecke folgt, niemals ein alius oder, wie die Schrift so oft sagt, ein „alienus" sein kann. Wir haben nur das im vorigen Kapitel über die differentia oder genauer über das suppositum, die persona, Gesagte noch weiter auszuführen und tiefer einzuprägen.

§. 1.

135. Text aus Thomas über das Verhältnis von dem Wirklichsein oder der Existenz und dem Wesenssein.

„Deus cujus est totum quod est optimum" betet die Kirche in einem jener alten ergreifenden Gebete an den Sonntagen nach Pfingsten. Gott gehört alles Sein, wenn Er auch nicht alles Sein, nicht das Möglichsein ist, weil Er Sich das beste Sein vorbehalten hat. Er wirkt unmittelbar in jedem einzelnen Falle das Sein der Existenz oder das Wirklichsein. Dasselbe darf niemals vermengt werden mit dem Wesenssein. Wir bringen die diesbezügliche Lehre in diesem Paragraphen zum Abschlusse. Thomas spricht sich in entschiedenster Weise aus: [1]) „Für sich bestehend wird im eigentlichen Sinne die

---

[1]) Opsc. XLIV. c. II.: Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita quae est suppositum. Et haec est causa quare genera et species substantiae sumuntur in concreto et non in abstracto, non autem aliorum praedicamentorum. Forma autem accidentalis quae est pars compositi de se non substat accidendibus, sed compositum; forma vero quae est natura seu essentia et humanitas, quamvis sit composita ex materia et forma, tamen

zusammengesetzte Substanz genannt, also das suppositum. Und daher kommt es, daß die Geschlechts- und Gattungsarten der Substanz etwas Konkretes sind und nicht etwas Abstraktes, während das nicht der Fall ist bei den verschiedenen Arten der anderen Prädikamente. Die zur Substanz hinzutretende

---

in suo signato praescindit substare accidentibus. Alia vero accidentia ita se habent, quod eorum genera et species sunt formae, cum tamen ex eis cum subjecto non sit unum per se.

Dicitur autem postea quod existens. Ubi nota quod in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res: quod sic patet. Illud enim quod est extra essentiam alicui differt realiter ab ea. Esse autem actualis existentiae est extra essentiam rei, nam definitio indicat totam essentiam rei. Esse autem actualis existentiae est extra definitionem, quia in definitione ponitur solum genus et differentia, et nulla fit mentio, utrum res definita existat vel non existat. Apparet enim hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem, non intelligendo ea, quae sunt de essentia ejus. Tamen constat quod ego intelligo rosam non intelligendo utrum actu sit vel non. Ergo actu esse vel esse actualis existentiae differt realiter ab essentia. Unde circa primum in quacunque substantia creata est compositio esse et essentiae: quae non est compositio materiae et formae, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia et esse est actus. Unde esse respectu essentiae dicitur accidens, quia est extra essentiam rei: et dicitur substantia, quia est in genere substantiae sicut principium suppositi: et est actus simpliciter, quia in genere substantiae; licet non sit forma quae est actus materiae: et est actus secundum quid, quia essentia, cui advenit, non est pura potentia, sicut est pura materia. Sciendum tamen est, quod esse essentiae per prius convenit speciebus, quia, sicut supra dictum est, sola species definitur et definitio significat esse essentiae; et per posterius dicitur de individuo seu convenit ei. Esse autem existentiae per prius convenit individuis: ablato enim esse individuorum impossibile est aliquid aliud remanere; posterius autem speciebus. Unde existere sic de genere et specie dicitur sicut accidentia communia: sic enim dicitur „homo existit, quia Petrus existit“ sicut „homo currit quia Petrus currit.“

Form, wie z. B. die Quantität, die Farbe, die Figur trägt, insofern sie ein Teil des zusammengesetzten Ganzen ist, an und für sich keine anderen hinzutretenden Eigenschaften oder Zustände, Accidentien, sondern das thut das zusammengesetzte Sein, das suppositum. Die Wesensform aber, wie z. B. die menschliche Natur, sieht ebenfalls, obgleich sie aus Materie und Form besteht, wenn sie einzig in ihrem Begriffe betrachtet wird, davon ab, die Accidentien, also alle jene Eigenschaften, die da zur einfachen Substanz hinzutreten, zu tragen. Aus diesen Accidentien und dem tragenden Subjekte wird allerdings nie eine unbedingte Einheit; sie sind, soweit ihre Arten und Gattungen in Betracht kommen, reine Formen, d. h. nur bestimmend.

Erst nach diesem allem kann etwas als wirklich existierend betrachtet werden. Hier ist zu bemerken, daß im Bereiche des Geschöpflichen das Sein des Wesens und das Sein der thatsächlichen Existenz nicht bloß dem Gedanken nach, sondern in Wirklichkeit sich voneinander unterscheiden: sie sind voneinander unterschieden, wie zwei verschiedene Dinge. Das wird folgendermaßen klar. Was einem Dinge, abgesehen von seiner Wesenheit zugehört, ist verschieden von dieser. Das Sein der thatsächlichen Existenz aber steht außerhalb des Wesensseins und sieht von diesem ab. Denn das Wesen wird durch die Begriffsbestimmung ausgedrückt. Das Sein der thatsächlichen Existenz jedoch gehört nicht zur Begriffsbestimmung, in welcher nur die allgemeine Art, wie z. B. „lebend", „sinnbegabt", und der die Gattung bestimmende Unterschied vom anderen Sein, wie z. B. beim Menschen vernünftig Platz finden; nicht aber ob die begrifflich bestimmte Sache in Wirklichkeit existiert oder nicht. Das wird ganz zweifellos offenbar durch folgende Erwägung. Unmöglich kann ich eine Sache verstehen, ohne deren Wesen aufgefaßt zu haben. Nun verstehe ich aber, was z. B. die Rose ist, ohne zugleich damit aufzufassen, ob wirklich eine Rose thatsächlich besteht. Also das thatsächliche Sein

oder das Sein der wirklichen Existenz ist in aller Wirklichkeit unterschieden vom Wesen. Sonach ist in jeder geschaffenen Substanz zu allererst eine Zusammensetzung des thatsächlichen Seins und des inneren Wesens — und dies ist nicht dieselbe Zusammensetzung, wie die von Materie und Form, sondern es ist die Zusammensetzung der zwei Principien des Einzelnseins als eines solchen, das suppositum, von denen das Wesen ein Vermögen ist und das Sein der thatsächlichen Existenz der Akt oder die Bethätigung und Verwirklichung dieses Vermögens. Sein also im Verhältnisse zum Wesen ist 1) Accidens: es ist zum Wesen hinzutretend und außerhalb desselben; — 2) wird es Substanz genannt, denn es bethätigt die Substanz und ist das Princip davon, daß das Einzelnsein, das suppositum, wirklich ist; — 3) es ist einfach Akt, denn es giebt eben der Substanz, daß diese einfach und überhaupt ohne weitere nähere Bestimmung ist; trotzdem ist es nicht die Form, denn diese ist Akt bloß im Verhältnisse zum Urstoffe, nicht aber verleiht sie wirklich thatsächliches Sein; — 4) ist dieses Sein der thatsächlichen Existenz nicht allseitig und in jeder Beziehung reiner Akt, sondern nur nach Maßgabe des Wesens, jenes substantiellen Vermögens nämlich, zu dem es hinzutritt; dieses Vermögen aber ist nicht reines Vermögen, reine Potenz, sondern trägt kraft der Wesensform bereits eine innere Bestimmung für das Sein in sich. Dabei ergiebt sich folgende Erwägung als nächste Folge. Das Sein des Wesens wird vom einzelnen Individuum erst auf Grund dessen ausgesagt, daß es von der Art an sich, von der Species, gilt; dieser letzteren kommt es zuerst und direkt zu. Das Menschsein gilt zuerst von der allgemeinen Gattung „Mensch" und weil es dieser eigen ist, wird es vom einzelnen Menschen ausgesagt. Umgekehrt aber gehört das Sein der thatsächlichen Existenz zuerst und direkt dem einzelnen Individuum. Erst weil ein einzelner Mensch wirklich existiert, kann auf Grund dessen von der Gattung ausgesagt werden, sie sei in der Wirklichkeit. Fällt

das thatsächliche Wirklichsein für das Einzelnding fort, so hört auch alles übrige auf, wirklich zu sein. Somit wird das thatsächliche Sein von der allgemeinen Art und der besonderen Gattung in eben der Weise ausgesagt, wie jedes hinzutretende Sein, wie jedes Accidens, das sich auf die ganze Art und die ganze Gattung erstreckt; der Mensch existiert thatsächlich (wie Aristoteles sich ausdrückt), weil Sokrates, ein einzelner Mensch, thatsächlich existiert; ebenso wie der Mensch läuft, weil Sokrates läuft."

136. Anwendung auf das praktische Leben.

Es ist Zeit, die Fäden gewissermaßen zusammenzuziehen, um das endgültige Ergebnis zu erhalten, wie Gott das andere, nichtgöttliche Sein, selbst soweit es ein den Geschöpfen je nach ihren verschiedenen Seinsstufen eigenes ist, in Sich allein und durch Sich allein erkennt. Die Fäden sind in den vorhergehenden Kapiteln ausgestreut worden, in welchen das Wesen und die Wirkungsweise der causa materialis, der causa formalis, der substantia als solcher und zuletzt noch der subsistentia eingehend gekennzeichnet worden ist. In dem angeführten Texte faßt Thomas alles sonst im einzelnen Gesagte zusammen; jedes Wort dieses Textes stimmt überein mit unseren früher gemachten Behauptungen über die Elemente, welche im Innern des geschöpflichen Dinges selbst ein „eigen" verursachen. Nur was wirklich ist, ist erkennbar; Wirklichkeit, einzelne eigene Wirklichkeit haben die geschöpflichen Dinge nicht aus sich; sie ist für dieselben zufällig, von außen her hinzutretend; dies besagt die ganze innere Substanz jedes geschöpflichen Dinges, die einzige subjektive Quelle eines Eigenseins innerhalb des Dinges; die Substanz des Geschöpfes schließt es sogar aus, daß etwas bestimmt Wirkliches von ihr allein herkomme, denn sie ist durch und durch Vermögen, also kann vor Gott gar nichts Geschöpfliches, mag es heißen wie

es wolle, aus sich heraus erkennbar sein; also auch keinerlei vom Wissen Gottes unabhängige, eine sogenannte „objektive Wahrheit" haben. Gott kann nur auf Grund seiner Vollkommenheit, auf Grund der ersten völlig unabhängigen Ursächlichkeit, welche Ihm innewohnt, das eigenste Sein außerhalb Seiner selbst erkennen.

Dies Ergebnis muß sichergestellt werden; wir möchten es vielmehr von allen Seiten her als das einzig mögliche, welches allein die Thatsachen, die einmal bestehen, erklärt, einprägen und handgreiflich machen. Deshalb soll, ehe die wissenschaftliche Zerlegung des eben gegebenen Textes uns zum sechsten Artikel hinüberleitet, zuvörderst das praktische Leben um Rat gefragt werden.

In unzähligen Wendungen kehrt das tiefe Wort der heiligen Kirche wieder: **Deus cujus est totum quod est optimum.**

Wer spricht bei der Sixtinischen Madonna noch von der Leinwand, auf die sie gemalt ist und von den Mühen und Arbeiten, welche die Herstellung der letzteren gefordert hat? Nur von Raphael ist die Rede. Ihm gehört das Tableau. In welcher Weise er dazu gekommen ist, es zu vollenden und welcher Mittel er sich zu diesem Zwecke bedient hat, davon erzählt die Kunstgeschichte; nicht von der Herstellung der Leinwand. Oder steht es etwa anders mit den Riesenbauwerken? Wird der Kölner Dom demjenigen zugeschrieben, welcher die gewaltigen Steinmassen geliefert oder es möglich gemacht hat, daß dieselben in solch schwindelnder Höhe verwendet werden konnten? Dem Künstler, der den Plan entworfen, gehört der Ruhm des Baues und erst untergeordnet unter ihm allen jenen, welche die Ausführung geleitet haben.

Der papierene Drache, den sich das Kind macht, gehört diesem ganz ebenso wie das Mädchen, welches sich ein Kleid hergerichtet, von sich selber mit Recht sagt, sie hätte es ge-

macht; gleichsam als ob der Stoff gar nicht in Betracht kommen könnte.

Das Beste zieht das Ganze nach sich. Wer der Urheber des Besten ist, dem wird ohne Mühe das Ganze zugeschrieben. Wer die endgültig bestimmende Form verleiht, unter welcher das Ganze steht, der kann ohne Rücksicht auf den anzuwendenden oder zu Grunde liegenden Stoff widerspruchslos das Ganze in Anspruch nehmen. Es gilt im betreffenden Bereiche: **cujus est totum quod est optimum.**

Steht der Hanf noch auf dem Felde, so wird von dessen glücklicher Entwicklung und vielversprechender äußerer Erscheinung gesprochen. Ist er aber Leinwand geworden, so denkt niemand mehr daran, den Hanf zu loben, sondern die Haltbarkeit, die Frische und blendende Weiße der Leinwand wird gerühmt. Die bestimmende Form ist eine andere geworden; als „Bestes" steht nicht mehr der Hanf, sondern die Leinwand vor uns und das „Ganze" folgt; die Mühen des Landmannes sind vergessen und nur die Kunst des Leinwandfabrikanten findet Anerkennung. Ist aber auf dieser Leinwand nun die sixtinische Madonna, so fällt es wieder niemanden mehr ein, die Güte der Leinwand zu erheben, sondern wer das Gemälde gemacht hat, beansprucht den vollen Ruhm und das volle Eigentum. Ihm gehört das „Beste" und dieses „Beste" ist gleichbedeutend mit dem „Ganzen"; **cujus est totum quod est optimum.**

Werden die herrlichen Glasgemälde im Kölner Dome für sich betrachtet; die in diesem Riesentempel befindlichen Standsäulen allein hingestellt, getrennt vom übrigen; die kolossalen Wölbungen im einzelnen als gleichsam für sich bestehend geprüft und die herrlichen Strebepfeiler mit ihren kunstvollen Kapitälern selbständig ohne Rücksicht auf ihren Charakter als Teile eines Ganzen bewundert: — so tritt der Name des betreffenden Künstlers und die Art und Weise seines Schaffens in seiner Eigenart wohl hervor und findet Würdigung. Vor dem Dome aber als solchem erscheint dies

alles wie vergessen und der Meister allein, der diesem ganzen Material eine solch wundervolle Form und allen diesen Einzelnheiten einen so innigen Zusammenhang zu geben wußte, beherrscht alles.

Und doch, möchte man fragen, was hat denn Raphael, was hat denn der alte Meister Gerhard eigentlich gethan, was thut jeder Künstler, daß vor ihrem Namen die aller übrigen, welche zum betreffenden Werke beigetragen haben, verschwinden? Der Stoff war da ohne ihr Zuthun. Die Werkzeuge waren ebenso vorhanden. Weder hat sich Raphael die Leinwand und die Farben noch der alte Baumeister die erforderlichen Steine gemacht, noch im allgemeinen irgend ein anderer Künstler aus sich das Material geschaffen. Selbst Gehilfen und oftmals sehr viele Gehilfen dienten dem Werke, von denen allen niemand spricht. Was die Meister materiell geleistet, ist außerordentlich gering und vielleicht hat mancher unter diesen berühmten Künstlern gar nicht einmal selber Hand angelegt! Sie gaben das Ziel an, wonach schließlich alles sich richten mußte; sie setzten die Endform als Richtschnur fest; **finis autem est optimum**, das Ende aber ist das beste unter allen Elementen, die für das Zustandekommen eines Werkes erforderlich sind; „wem aber das Beste gehört, der beansprucht das Ganze."

Das Grundprincip jedoch, welches die Kirche in diesen wenigen Worten mit solcher Entschiedenheit und Klarheit ausspricht, hebt sich vom praktischen Leben noch entschiedener ab, wenn das dem Werke zu Grunde liegende Material eine freiere Behandlung zuläßt. Der Stein wird niemals ganz beherrscht von der künstlerischen Idee; wohl aber ist er im Gegenteil die Ursache, daß die letztere in etwa modifiziert werden muß. Der Stein behält seine natürliche Farbe, seine eigentümliche Dichtigkeit, seine Härte, seine Schwere. Und ist es dem Künstler geglückt, eine Gattung zu finden, die seinen Intentionen voll entspricht, so wird am Ende doch immer der Stoff in etwa beachtet werden, mag auch den

Hauptruhm am Werke der Künstler behalten; man wird die hohe Brauchbarkeit des Materials ebenfalls anerkennend erwähnen.

Aber wer denkt beim Lesen oder Hören meisterhafter, in Gedanken und Form vollendeter Dichterwerke; wer erinnert sich, wenn ein begeisterter Redner das innerste Herz zu finden weiß, noch der Elemente, mit denen derselbe arbeitet, der Buchstaben, der Zunge, der Bücher u. dgl., die das Material für das Kunstwerk bilden! Die armseligen sieben Töne verschwinden als Gesang —und Musikmaterial förmlich vor den stolzen Tongebilden, welche der Meister vor unseren geistigen Blick zaubert! Sind deshalb die Buchstaben nichts, weil man nur noch vom Dichter, vom Redner als alleinigem Eigentümer der Dichtung, der Rede spricht? Haben die paar Töne nun gar keine Bedeutung, weil aus ihnen so wunderbare Schöpfungen entstanden sind, daß nur der Tonbildner allein noch etwas zu gelten scheint und sein Material, die Töne, nichts mehr?

Ganz im Gegenteil. Solches Material ist um so notwendiger und wichtiger, je mehr es von der Form durchdrungen wird; je mehr es gleichsam in die Form übergeht. Je unbestimmter das betreffende Material in sich, je allgemeiner es in seinem subjektiven Bestande ist, je mehr es dienen kann; — desto mehr wächst sein Wert für den bildenden Künstler, desto tiefer wird das Vermögen der Kunstform selber ausgedrückt, desto weitere Geltung hat das: cujus totum, quod est optimum.

Diese Wahrheit muß noch schärfer hervorgehoben werden. Es hängt für die Entscheidung der Hauptfrage zu viel davon ab. Welchen Namen tragen jene Steinkolosse, vor denen die Schwingen der lebhaftesten Phantasie machtlos erlahmen? Ist es der Name des Baumeisters? Nein; die Pyramiden des Cheops nennt man sie. Diesem ägyptischen Könige, der befohlen hat, sie aufzurichten, gehören sie für alle Zeiten und nirgends ist der Name des Baumeisters genannt. Wer

in der letzten Zeit des päpstlichen Rom durch die Straßen der Hauptstadt des christlichen Erdkreises wandelte, der las an zahlreichen und an den verschiedenartigsten Bauwerken die mit goldenen Lettern eingegrabenen Worte: Pius PP. IX. fecit. Hat der glorreiche Papst Pius IX. auch nur die Pläne zu diesen Bauten etwa entworfen? Nein; er hat gewollt, daß sie aufgeführt werden. Die Gesetzgebung Justinians, Napoleons, Friedrichs des Großen wird in der Geschichte der Jurisprudenz erwähnt. Waren etwa diese Herrscher große Rechtsgelehrte? Nicht im mindesten; sie haben angeordnet, daß Rechtsgelehrte diese verschiedenen Gesetzbücher zusammenstellen.

Da besteht gar keine unmittelbare Gemeinschaft zwischen dem Wesen des vorliegenden Materials und der Natur dessen, dem das entsprechende Werk als eigen zugehörig betrachtet wird. Dem freien Willen dieser Männer dankt das Werk sein Dasein. Gemäß ihrer Absicht wurde es angefertigt. Die Vollendung entsprach der bestimmenden Richtschnur, die im Geiste dieser Urheber waltete — und deshalb besitzen sie den Ruhm des Ganzen: **cujus totum quod est optimum.**

Darin liegt durchaus kein Unrecht. Oder was sind denn die stolzen Alpenriesen mit ihren unermeßbaren Abgründen und ewigen Gletschern, mit ihren weiten Wiesen und zeltartigen Hütten, mit ihren zackigen Felsen und reißenden Sturzbächen; was sind sie in der dichten Finsternis? Nichts anderes als der Tod des unglücklichen Wanderers, öde Trauer für die vereinzelten Bewohner. Aber daß die Morgensonne darüber hinstrahlt; welche Herrlichkeit enthüllt sich da! Tausende von Meilen werden zurückgelegt um dieser Herrlichkeit willen! Das blendende Weiß des Gletscherschnees mischt sich mit dem Grün der Wiesen und deren anmutigen vielfarbigen Alpenblumen; das Dunkel der Abgründe mit dem Blau des Himmels; das rohe Grau der Felsen mit dem leuchtenden Golde der Sonne zum prachtvollsten Farbenschmelz, daß der Beschauer gerührt den Schöpfer dieser Wunderwerke preist.

Was sind die finsteren Marmorblöcke, ehe sie unter Menschenhand Gestalt und Form gewinnen; was die rohe Leinwand, ehe Malershand darauf gezeichnet; was sind die einzelnen Buchstaben, was ist ein Ton, ehe er unter dem gestaltenden Geiste des Dichters oder des Musikers sich zum herzerquickenden Ganzen formt? Das alles wird erst etwas unter der bestimmenden und bethätigenden Form, so daß in der That mit Recht das Ganze dem zugesprochen wird, wem diese ihr Einwirken verdankt. Was aber hier die künstlerische Form für den vorliegenden Stoff und sein Vermögen; was der den Anstoß gebende mächtige Wille für tausende arbeitender Hände und denkender Köpfe ist; — das etwa und noch bei weitem mehr ist das Wirklichsein für das reine Vermögen.

Wie soll es da nicht gelten, was schon von diesen künstlerischen Werken mit so vielem Rechte gesagt werden kann: Cujus totum, quod est optimum! Hier liegt kein so oder so in sich bestimmter Stoff, kein irgendwie fertiges Vermögen vor. Nein; vom Einwirken der ersten Ursache allein empfängt das Nichts erst, daß es zu etwas werden kann. Hier läßt das Wirklichsein als das bestimmende und bethätigende Element das bestimmbare und leidende Vermögen erst hervortreten. Von diesem Wirklichsein erst hängt ganz und gar ab der innere Grad des Möglichseins. Gott ist nicht das Vermögen der Kreatur: jenes düstere Unendliche nämlich, was da werden, aber auch nicht werden kann. Das hat keinen Platz im schöpferischen Sein. In diesem ist nichts bestimmbar, nichts leidend. Gott macht auch nicht, daß etwas bestimmt werden, daß es leiden kann; das wohnt dem Geschöpfe an sich inne. Aber kaum giebt der Schöpfer irgend ein wirklich thatsächliches Sein, so erhält auch das Nichts als Fundament seines Eigentums zugleich das Vermögen, etwas zu sein und zwar etwas zu sein in einem gewissen Grade. Nur Wirklichsein, esse, fließt von der ersten Ursache. Sie giebt kein Möglichsein unmittelbar aus

sich heraus. Die subjektive Grundlage des Möglichseins ist das Nichts. Nur was Positives am Möglichen ist, das fließt immerdar aus dem Wirklichsein. Nun aber cujus totum, quod est optimum. Wahrlich, was auch immer infolge der bewirkenden Kraft des ersten Grundes das Nichts erhält, das gehört nicht nur Gott zu, insoweit es Wirklichkeit besitzt; sondern auch insoweit es an Vermögen etwas zu eigen hat. Darin selbst, worin es vom Schöpfer ganz getrennt erscheint, in seinem eigensten Vermögen nämlich, gehört es, soweit nur immer dieses eigen und soweit es wirklich auf ein Sein gerichtet ist, der ersten Ursache zu, die das „Beste" gegeben, das wirkliche Sein, und damit auch das bedingungslose unumschränkte Eigentum des Ganzen beansprucht.

Auf der anderen Seite ist es aber dem Stoffe oder dem Vermögen vollständig zu eigen, das Werk des entsprechenden Meisters zu tragen. Die Leinwand, auf welcher die Sixtinische Madonna steht, hat es zu eigen, eine Form zu tragen, die da von Raphaels Meisterhand herrührt. Dasselbe gilt von den Steinen im Kölner Dom; sie bilden und zwar so, daß niemand es ihnen nehmen kann, das Meisterwerk Gerhards; sie bilden den Kölner Dom. In höherem Grade gilt dies von jenem Material, welches in sich unbestimmter und für seinen Teil weniger ausgeprägt ist. Der „Glocke" ist es noch bei weitem mehr eigen, Schillers Name zu tragen, ohne daß sie deshalb Schiller selbst wäre, denn tiefer wie in Stein und Leinwand ist da das Dichtergenie eingedrungen. Wird nun ein Vermögen gedacht, welches wohl Vermögen, aber nicht im mindesten von sich aus bestimmt ist, so wird beides sich gegenseitig entsprechen. Seine Bethätigung wird am meisten Gott als der bestimmenden und bewirkenden Ursache zugehören und nur von Ihm ausgehen können als der Bestimmtheit und Thatsächlichkeit an und für sich, die, um da wirken zu können, keinerlei Bestimmtheit vom Gegenstande aus verlangt; — und andererseits wird ein solches innerlich ganz unbestimmtes und nichts

Thatsächliches bergende Vermögen die empfangende Form der Bethätigung ganz und gar, wie kein anderes Vermögen, sein eigen nennen können und wird sich die entsprechende selbständige Wirklichkeit ihr gemäß entwickeln.

Solcher in sich unbestimmter Vermögen giebt es nun zwei: 1) Der reine Stoff oder die reine Potenz, welche den substantiellen Seinsgrund empfängt; kraft deren das Gattungssein ein volles und ganzes wird, z. B. voll Mensch, ganz Pflanze, nichts als Stein u. dgl. und der gemäß dann dieses Sein wie nichts anderes ein eigenes ist; 2) das freie Willensvermögen, welches, obwohl einer Substanz zugehörig, infolge seiner Losgelöstheit von aller beschränkten inneren Bestimmung, frei genannt wird, deshalb aber gerade um so tiefer die Einwirkung des ersten Grundes in sich aufnimmt und desto mehr das Ergebnis derselben sein eigen nennt, da es dem Einflusse dessen, der dem Wesen nach sein eigen ist, näher steht. Nur was wirklich sein eigen ist, kann im selben Maße etwas zu eigen machen. Wem es eigen ist, zu dichten, zu malen, der kann auch dem entsprechenden Stoffe es geben, daß dieser ein Werk des Meisters als eigen hat. Wem Sein zu eigen ist, so daß es von keiner Seite her genommen oder vermindert werden kann, der kann aus höchster Machtvollkommenheit Sein zu eigen geben und dadurch, daß Er Sein giebt, zugleich etwas sein eigen nennen, was auch für sich als selbständiges Ganze besteht. Von Ihm heißt es im erhabensten Sinne: „Deus cujus totum, quod est optimum.“ Diese selbe Wahrheit führt Thomas wissenschaftlich durch im obigen Texte. Wir heben folgende Aussprüche des heiligen Thomas heraus, die für die gegenwärtige Auseinandersetzung entscheidend sind:

I. Ein für sich bestehendes Sein, ein ens per se, wird im eigentlichen Sinne die zusammengesetzte Substanz genannt, die da das suppositum oder das Einzelnsein ist. Ens per se dicitur substantia composita quae est suppositum.

II. In jeder geschöpflichen Substanz ist die erste Zusam-

menſetzung die von Weſen und Sein. In quacunque substantia est circa primum compositio esse et essentiae.

III. Das Sein der thatſächlichen Exiſtenz iſt ein bedingtes: esse est actus secundum quid.

137. Das Fürſichſein eignet der zuſammengeſetzten Subſtanz.

Hat der Urſtoff ein Sein für ſich? Das iſt unmöglich. Es könnte dann nicht mehr von einer „Pflanze" die Rede ſein, die da ihrem ganzen Sein nach Pflanze wäre; und dasſelbe würde für alle anderen Weſen gelten. Gleichwie der Kölner Dom immer ein Gebilde von Stein iſt, weil der Stein daſelbſt als ein für ſich beſtehender, allen übrigen zu Grunde liegender Stoff erſcheint, ſo würde jedes Weſen in der ſichtbaren Natur nicht das ſein, was es iſt, ſeinem ganzen Sein nach; ſondern es wäre nur ein zum beſtehenden Urſtoffe hinzutretendes Sein, wie etwa die Form des Kölner Domes zum Stoffe des Steines hinzutritt.

Es beſtände dann innerhalb des geſchaffenen Seins keinerlei Notwendigkeit, wonach die Pflanze, ſo lange ſie iſt, durchaus und ganz Pflanze iſt und nur als ſolche thätig ſein kann; ſondern alles wäre im Bereiche der Schöpfung Zufall. Gleichwie der Menſch ſchwarze Farbe haben kann oder gelbe oder braune, ohne daß dies ſein Menſchſein verändert, ſo bliebe das Fürſichbeſtehen des Urſtoffes immer dasſelbe, ob es nun das Pflanzenſein trüge oder das Tierſein oder irgend ein anderes; alles dies würde vom Urſtoffe mit ebenſoviel Zufälligkeit ausgeſagt, wie ich vom Menſchen ſage: er iſt weiß, er lauft, er iſt groß u. dgl.

Es würde auch dann kein eigenes ſelbſtändiges Sein mehr geben. Warum kann die Leinwand ſagen: ich bin die Sixtiniſche Madonna? Weil ſie in ihrem Vermögen für die Form eines Gemäldes ganz und gar durchdrungen iſt von der „Sixtiniſchen Madonna"; weil demgemäß in der Leinwand keine Möglichkeit mehr beſteht, zugleich in anderer Weiſe geformt zu ſein. Der Marmor iſt „Moſes", weil

seine Fähigkeit, geformt zu werden, ganz und gar erfüllt ist durch das Bild des „Moses". Nun ebenso: warum ist dies seinem ganzen Sein nach z. B. ein Stein, so zwar, daß das Sein „Stein" ihm zugehört, wie nichts anderes? Weil das zu Grunde liegende Vermögen für das Sein durch und durch bethätigt ist durch die Wesensform „Stein", so daß nichts anderes da ist als Stein und demnach gesagt werden kann: dies ist Stein; nicht: diese Zelle etwa oder irgend ein anderes Fürsichsein ist Stein; sondern, „dies", d. h. dasjenige, was etwas werden kann und an sich nichts Bestimmtes ist, was nach beiden Seiten, nach dem Stein-Sein und Nicht-Stein-Sein hin völlig gleichgültig ist, heißt nun und ist Stein. Der Urstoff oder die materia prima hat kein Fürsichsein.

Enthält die einfache Wesensform, also z. B. die Wesensform Pflanze, Stein, Mensch in sich ein Fürsichsein? Das ist noch weit unmöglicher. Solche Wesensformen sind an sich allgemein; jedes Fürsichbestehen aber muß ein einzelnes und besonderes sein. Die reinen Wesensformen sind durchaus innerlich bestimmt, das Dreieck z. B. hat in Ewigkeit 2 R, nicht mehr und nicht weniger; jedes einzelne Fürsichbestehen aber ist der Entwicklung und Vervollkommnung fähig. Die substantiellen Wesensformen bezeichnen nichts als sich selbst und jedes Einzelnsein trägt noch außerdem andere zum Wesen hinzutretende Formen, wie z. B. das Dreieck auch noch eine gewisse Farbe hat. Also weder das Sein des Urstoffes, der materia prima, noch das Sein der Wesensform schließt ein jedes für sich betrachtet ein Fürsichbestehen in sich ein.

Eine andere Frage ist die, ob eines dieser beiden Elemente für sich allein das Vermögen hat, per se zu sein, ein selbständiges Sein zu besitzen; mit anderen Worten, ob unter der Einwirkung einer wirkenden Ursächlichkeit, möchte dies auch die erste sein, entweder der Urstoff oder irgend eine Wesensform im Bereiche des Beschränkt-Geschöpflichen ein Fürsichbestehen, ein per se esse, in Anspruch nehmen

könne. Wir veranschaulichen, um recht klar zu sein, die Frage.

Kann unter dem wirkenden Einflusse Michelangelos vom Marmor allein der künstlerische Fürsichbestand des „Moses" herrühren? Oder von der eingeprägten Form allein? Die Antwort ist für die Begründung des Vorherwissens der Sünde entscheidend; deshalb muß sie in ausreichendster Weise gegeben werden.

Man erinnere sich der Wirkungen und Seinsbedingungen, wie sie oben im zweiten und dritten Kapitel für die causa materialis und die causa formalis, respektive für die materia prima und die forma substantialis nach Thomas und zugleich gemäß der Vernunft auseinandergesetzt worden sind — und die Antwort wird alsogleich vorliegen. Die positiven Wirkungen der causa materialis wurden auf drei zurückgeführt: Der Stoff nimmt vermittelst der bestimmenden Wesensform das thatsächliche Sein auf; er bildet zusammen mit letzterer das zusammengesetzte stoffliche Sein und endlich ist er die Unterlage oder was damit gleichbedeutend ist, der subjektive Grund des Entstehens und Vergehens oder der Zeugung.

Damit aber ist es ganz unmöglich, daß der Stoff allein für sich betrachtet das nächste empfangende Vermögen sein kann, das da unter dem wirkenden Einflusse des ersten Grundes ein selbständiges Fürsichsein werde. Was seinem Wesen nach ganz allgemein Vermögen ist und erst vermittelst einer bestimmenden Wesensform thatsächliches Sein erlangt; das kann nicht aus sich heraus die wenn auch nur subjektive Fähigkeit haben, ein bestimmtes Fürsichsein zu werden. Sein Vermögen ist ganz allgemein; ein jedes Fürsichsein ist wesentlich bestimmt; also selbst die erste Ursache kann nicht gegen das Wesen dieser Elemente machen, daß der Stoff die nächste Fähigkeit habe, im Bereiche des Wirklichen allein für sich zu sein.

Die dritte Wirkung des reinen Stoffes macht dies

vollends ganz unmöglich. Denn danach ist die causa materialis oder der Stoff vielmehr das subjektiv innerhalb des Dinges treibende Element für das „Anderswerden". Eben weil der Urstoff ein gänzlich allgemeines in sich schrankenlos unbestimmtes Vermögen für das thatsächliche Sein ist, verlangt er, kaum ist dieses Vermögen durch irgendwelche Bethätigung in beschränkter Weise lebendig geworden, nach weiterer Bethätigung oder nach anderem Sein entweder auf ein und derselben Seinsstufe oder sobald diese in ihrem natürlichen Gehalte voll entwickelt ist, nach einer vollendeteren Gattung und wird so, anstatt daß er den subjektiven Grund des Fürsichseins bildete, die im Dinge selbst bestehende natürliche Grundlage alles Wechsels sowohl innerhalb eines und desselben Wesens als auch von einem Wesen zum anderen. Die Natur des Urstoffes bleibt ihm fortwährend und in allen Verhältnissen treu sowohl ihre positive Seite wie ihre negative, sowohl die Potenz für alles Sein als die Abwesenheit alles thatsächlich wirklichen Seins, soweit es auf ihn allein, den Urstoff, ankommt. Keine von beiden Seiten jedoch, weder die positive, noch die negative, vertragen sich damit, daß aus dem Urstoffe als der bloßen Möglichkeit etwas zu werden, respektive zu sein, das Fürsichbestehen unmittelbar folge.

Was auch immer für ein Sein mit dem Stoffe verbunden wird, das erhält gerade dadurch bestimmte Existenzverhältnisse in Ort, Zeit, Figur, Größe u. s. w. Aber Ort, Zeit, Figur, Größe und was dergleichen auch immer genannt werden kann, das setzt alles ein bestimmtes Fürsichbestehen voraus, dem es dann anhängt. Es sind das ganz allgemeine Eigenschaften und Zustände, gleichwie der Stoff an sich ein allgemeines unbestimmtes Vermögen ist; von keinem der beiden Elemente kann die Bestimmtheit kommen.

Der Stoff macht ferner in dem Sinne das Sein zu einem einzelnen, daß es nicht das andere, vielmehr von jedem anderen getrennt ist. Das ist aber wiederum eine positive Wirkung, welche nur denkbar ist, wenn etwas vor-

ausgesetzt wird, was schon für sich ist. Von ihr kann unmöglich ein Fürsichsein, selbst nicht unter dem Einflusse der ersten wirkenden Ursache unmittelbar ausgehen. Noch mehr gilt dies von der Entwicklung, welche durch die materia prima ermöglicht wird. In allem bewährt sich eben die positive Seite der Natur des Urstoffes, die in einer ganz und gar unbestimmten Potenz für das Sein besteht; die Wirkungen, welche von da ausgehen, sind auch dem Sein nach ganz unbestimmte und allgemeine.

Die negativen Wirkungen können das Gesagte nur bestätigen. Der Stoff trennt; und da er von seinem Innern aus kein thatsächliches Sein besitzt, ist er die Quelle der Abhängigkeit von außen und somit vielmehr die innere Ursache für die Notwendigkeit des Leidens und Empfangens, anstatt daß er das gerade Gegenteil davon, die Quelle nämlich und das nächste subjektive Vermögen, „für sich zu sein," wäre.

Kann auf der anderen Seite von der Wesensform für sich betrachtet ausgesagt werden, daß ihr das „Fürsichsein" gebührt? oder daß sie das Vermögen ist, aus der unter der Einwirkung der ersten Ursache das „Fürsichsein" fließt? Ebenfalls nicht. Noch weniger wie der Marmor der alleinige subjektive Grund ist, daß der „Moses" ein künstlerisches „Fürsichsein" hat, ist dies die reine Figur, welche dem Marmor aufgeprägt worden. Vielmehr ist beides zusammen erst das nächste Vermögen dazu, den „Moses" zu bilden oder unter der Hand des Künstlers ein „Moses" zu sein.

Stoff und Form zusammen nur vermögen den subjektiven Grund dafür abzugeben, daß das entsprechende Ding unter der Einwirkung des ersten Urgrundes, des Seins dem Wesen nach, nach Maßgabe der Wesensform ein eigenes Sein wird. Erst wenn der Stoff als von der Wesensform durchdrungen und somit in seinem Vermögen bestimmt gedacht wird, kann unter Voraussetzung der erstwirkenden Ursächlichkeit

es gedacht werden, wie derselbe thatsächlich den Grenzen von Zeit und Ort unterwirft, im Dinge das Eigentümliche, das Getrenntsein von anderem zur Folge hat, das Einzelnsein verursacht und eine einheitliche innere Notwendigkeit herstellt. Es ist so wie Thomas sagt: **Ens per se dicitur substantia composita, quae est suppositum.**

138. Erste Zusammensetzung aus Sein und Wesen.

„Für sich sein kann nur die Substanz als zusammengesetzte, die da ist das Suppositum oder das wirkliche Einzelnsein." So treffend Thomas, der in den letzten Worten die wahre Tragweite des ausgesprochenen Princips enthüllt.

Man darf sich diese Unterscheidungen zwischen Wesen und Stoff, Substanz und Sein, Sein und Suppositum ꝛc., die da für die ganze Philosophie und folgerichtig auch für die systematische Theologie von einschneidendster Bedeutung sind, nicht so vorstellen, als ob da ein Sein zum anderen träte, wie etwa im Baue ein Stein mit dem anderen verbunden wird. Thomas hat in dem Texte aus dem Kommentar zu Boëtius, den wir in Kapitel 5, §. 1. anführten, bereits den Wink gegeben, wie dieses „realiter" hier zu verstehen sei. Gott als die erste Ursache und die vollendete Einheit ist nicht ohne weiteres der wirkende Grund der Vielheit und des Unterschiedes. Nicht durch das, was sie sind, unterscheiden sich streng genommen die Dinge aus sich heraus, sondern durch das, was sie nicht sind. Die den letzteren ganz eigentümliche Einheit ist die, daß das eine in dem subsistiert, was nicht das andere ist, wohl es aber werden kann. „Von diesem einen Sein ist dieses andere geschieden," so Thomas, „weil in diesem einen die Verneinung des anderen enthalten ist; es kann gar nicht geschehen, daß das Sein, insoweit es Sein ist, vom Sein geschieden sei; nur das Nichtsein ist geschieden vom Sein" (**ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi in hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis; non potest esse quod ens dividatur ab ente in**

quantum est ens; nihil dividitur ab ente nisi non ens; in Boët. de Trin. qu. IV. art. 1.). „Soweit also der Einfluß dieses Gegensatzes reicht, Sein und Nichtsein, soweit die Verschiedenheit und demgemäß die Mehrheit."

Das ist folgendermaßen zu verstehen. Der ersten Ursache steht das Nichts gegenüber. Denn die erste Ursache ist das thatsächliche Allsein. Welche Wirkung kann nun von seiten des Nichts zu allererst das freie Eingreifen der ersten Ursache haben? Dieselbe, welche zu allererst die Einwirkung des Künstlers auf den rohen Marmor ausübt. Der letztere wird im allgemeinen fähig, die Kunstform zu tragen. Daß die Kunstform nicht auf den Augenblick fertig im Marmor steht, das liegt nicht am Künstler, sondern an der Eigenart des Marmors.

Wir sprechen hier von einem „allererst", von einem „vor" und „nach" natürlich nicht in dem Sinne, als ob der erste Urgrund der Zeit nach die eine Wirkung abwarten müßte, ehe die zweite eintreten kann. Das „erste" bezieht sich vielmehr auf die innere Abhängigkeit, kraft deren das eine die Voraussetzung für das andere ist. Von einem **prius naturâ** ist die Rede, nicht von einem **prius tempore**; wie z. B. der äußere Gegenstand als gesehener der Zeit nach nicht eher ist, wie das thatsächlich sehende Auge, doch aber die Voraussetzung und den materiellen Grund bildet für dieses. Die erste Wirkung im Nichts seitens des thatsächlichen Allseins ist offenbar das Vermögen im allgemeinen, etwas zu sein.

Nicht das thatsächliche Sein der Wirklichkeit kann von seiten des Nichts dem Wirken der ersten Ursächlichkeit alsogleich folgen; denn das Nichts muß seine Natur bewahren; es kann nicht in sein Gegenteil verkehrt werden. Aus demselben Grunde kann auch kein bestimmtes Vermögen für das Sein die erste Wirkung bilden; denn nur wenn ein ganz unbestimmtes allgemeines Vermögen zu sein in erster Stelle entsteht, bleibt der Charakter des Nichts unberührt der nämliche, da sich ja

dasselbe seiner Natur nach dem Einflusse des Seins nicht widersetzt und somit unter demselben im allgemeinen sein kann. Es bleibt von sich aus ein Nichts mit Rücksicht auf die Thatsächlichkeit. Diese erste Wirkung also kann — das erhellt von allen Seiten her — nur reines Vermögen sein; denn mit einem reinen Vermögen zu sein bleibt bestehen der unumschränkte Mangel an thatsächlich wirklichem Sein; die Natur des Nichts macht sich demgemäß bemerkbar.

Die erste Wirkung nun wieder, das reine Vermögen zu sein, kann nicht unmittelbar gefolgt werden von einem wie immer beschaffenen thatsächlich wirklichen Sein; denn was nur im allgemeinen und ganz unbestimmt vermag zu sein, das kann nicht zugleich in irgendwie bestimmter Weise sein. Die zweite Wirkung kann daher nur als das bestimmte Vermögen sich geltend machen, etwas in der Wirklichkeit zu sein. Ebenso giebt der Künstler durch einmaliges erstes Einwirken dem rohen Stoffe die allgemeine Möglichkeit, eine Kunstform zu werden und zugleich nimmt der Stoff eine gewisse Form an, auf der weiter gebaut werden kann. Von seiten des Stoffes bestehen wohl hier gemäß der natürlichen Beschaffenheit desselben, der gemäß er ja vor allem von sich aus gar keine Beziehung zum Kunstwerke besaß zwei Wirkungen; aber die Einheit des Wirkens wird, soweit die wirkende Ursache in Betracht kommt, nicht gestört.

„Vom Nichtsein kommt der Unterschied, nicht vom Sein," sagt Thomas. Ist ein realer Unterschied vorhanden zwischen einem Vermögen für alles Sein und einem in sich als Vermögen bestimmten? Das kann nur der leugnen, der das Sein des Vermögens bestreitet. Dies aber bestreiten heißt für die Kreatur alles eigene Sein leugnen. Denn nicht das wirklich thatsächliche Sein ist ihr zu eigen, das ist, wie Thomas im obigen Texte bemerkt, rein zufällig, d. h. nur von außen abhängig, das Geschöpf kann es sich nicht geben. Nein; soll das letztere ein wahrhaft eigenes Sein haben, mit anderen Worten, soll es wirkliche Geschöpfe geben, so kann

dies nur im Vermögen beruhen: Ich vermag Mensch zu sein, das beruht in mir, wie es in der Pflanze beruht, daß sie sagen kann: ich vermag, Pflanze zu sein.

Dringen wir noch weiter vor; wir müssen für die spätere Behandlung der Sünde hier volle Klarheit schaffen. Kann das Nichts von sich aus verlangen, ein allgemeines Vermögen zu werden? Nein; wohlgemerkt, die erste Ursache und ihr wirkender Einfluß kommt hier nicht in Frage; sondern nur die Art und Weise, wie der Unterschied in der Materie begründet ist. Kann dasjenige, was nur im allgemeinen etwas werden kann, ein in sich bestimmtes Vermögen sich geben? Wiederum nein; was auch immer der Stoff erhält, das wird alsogleich wieder Vermögen. Kann ein in sich bestimmtes Vermögen thatsächliches Sein als ihm geschuldet fordern? Das wäre ja gegen seine Natur, vermag es doch nur zu sein und kann deshalb auch nicht sein. Bei jeder dieser Stufen also enthüllt sich auf der einen Seite immer wieder die rein leidende Notwendigkeit, die Notwendigkeit nämlich, von außen zu empfangen, wenn etwas und soweit es werden soll; — auf der anderen Seite aber die volle Freiheit zu geben und zu bestimmen oder nicht.

Wenn demnach die Wesensform von der Materie, die aus beiden zusammengesetzte Substanz vom wirklichen Sein unterschieden wird und zwar **realiter** unterschieden wird **sicut duae res**, so soll damit durchaus nicht die Einheit des betreffenden Seins gestört, sondern vielmehr außer Zweifel gesetzt werden. Es wird damit gesagt, daß, wenn auch durch schöpferisches Wort das Nichts Urstoff, also Möglichkeit im allgemeinen geworden ist, daß es damit noch keinesfalls in seiner Gewalt hat, etwas Bestimmtes der Möglichkeit nach zu werden. Es besitzt nur soviel, als es zu allererst annehmen konnte und im übrigen ist es wieder nichts. Es hat in seiner Allgemeinheit keinerlei Beziehung zu einer bestimmten Seinsstufe, sondern ist völlig indifferent und auf die Einwirkung von außen her ganz und gar angewiesen.

Das Nichts ist von sich aus unterschieden von der allgemeinen Möglichkeit zu sein. Diese hinwieder ist von sich aus nicht identisch mit einem in sich bestimmten Seinsvermögen; also hat es auch das von außen, d. h. von der nämlichen Ursache, der es das allgemeine Vermögen verdankt. Aber dieses in sich bestimmte Seinsvermögen steht nun im selben Verhältnisse zum thatsächlichen Sein der Existenz. Aus dem noch so sehr in sich bestimmten Vermögen zu sein, folgt in keinem Falle das wirkliche Sein. Auch dies muß von außen kommen und es existiert von seiten des Vermögens keinerlei Berechtigung, thatsächlich zu sein. Also das bestimmte Seinsvermögen, die zu sammengesetzte Substanz schließt das thatsächliche Sein von sich aus und ist somit als substantielles Vermögen von sich selbst, insofern sie thatsächlich ist, unterschieden **sicut duae res**; denn etwas realiter anderes ist das bloße Möglichsein und etwas anderes das thatsächliche Wirklichsein. Nicht um verschiedenes Sein, das da vom Wirkenden ausginge, und auch nicht um verschiedene Akte der erstwirkenden Ursache handelt es sich. Vielmehr zeigen diese Unterscheidungen gerade, wie der Stoff oder das allgemeine Seinsvermögen seinen Ursprung aus dem Nichts überall verrät; wie ihm kein Unrecht geschehen kann, wenn man es auf einer Entwicklungsstufe stehen läßt; wie es immer wieder von neuem, was es hat, allein der einwirkenden Ursache verdankt und von sich aus nur in dem Sinne es sich zu eigen macht, daß alles, was es erhält, Vermögen wird und so sich selbst überlassen fallen, d. h. thatsächlich nicht sein kann; wie also der von der ersten Ursache ausgehenden Einheit der Wirkung von seiten des empfangenden Stoffes keine Störung entgegengesetzt wird. **Dicitur autem postea existens** nicht der Zeit nach, sondern dem Grunde und der Natur nach. Das thatsächliche Sein der Existenz setzt von seiten des Subjekts, welches es aufnimmt, das entsprechende eigene Vermögen voraus. Das Fallen des Vermögens also auch ist **naturâ prius** als die

Einwirkung der ersten Ursache. Fehlt die Voraussetzung, so fehlt auch die Folge. Soweit das Vermögen fällt, ist es nicht und wird somit auch kraft der einwirkenden Ursache nicht etwas Wirkliches. An dem Fallen ist nicht die letztere schuld, sondern das Vermögen allein, welches fällt.

Das erste nun, was von dem wirklichen Sein der Existenz herkommt, das ist das thatsächliche Einzelnsein; **substantia composita quae est suppositum.** Mit anderen Worten: Die Möglichkeit, welche im Stoffe lag, nach Ort, Zeit, Figur ꝛc. einzeln zu sein wird zuerst etwas Wirkliches durch die von außen einwirkende Urkraft und trägt nun das Ganze, macht also znvörderst das innere allgemeine Wesen zu einem in der Wirklichkeit einzelnen.

Das **suppositum** ist jetzt thatsächlich, wie Thomas einige Zeilen vor dem angeführten Texte bemerkte, **habens humanitatem.** Es ist dies nicht etwas Notwendiges aus der **humanitas** heraus, die ja sein und auch nicht sein, also auch einzeln sein oder nicht einzeln sein kann, sondern die Thatsächlichkeit kommt von der einwirkenden Kraft.

Demnach kann es auch geschehen, daß die reine Möglichkeit, etwas Einzelnes, also für sich zu sein, im Wesen bleibt und trotzdem das **suppositum**, nämlich der Träger des wirklichen Einzelnseins nicht der Seinsstufe des Wesens entspricht; wie z. B. in Christus die humanitas, das Menschsein, wohl immer die Möglichkeit bot für den einzelnen **homo** unter der wirkenden Kraft von außen; aber thatsächlich war das **suppositum** oder die Person die göttliche.

Was also das Sein anbetrifft, so ist die aus Wesensform und **materia prima** zusammengesetzte Substanz selber das einzelne **suppositum.** Es tritt durch die einwirkende Kraft der ersten Ursache kein neues Sein hinzu. Was an Möglichsein vorher (**prius naturâ**) vorhanden war, aber aus sich heraus das Wirklichsein sich weder geben noch es verlangen konnte, dem ist Wirklichkeit geworden. Nur in diesem Sinne ist das Sein der Substanz als etwas

in sich rein Mögliches unterschieden von demselben Sein als in der Wirklichkeit sich findend. Es ist in den einzelnen Menschen z. B. nichts der Substanz „Mensch" Fremdes oder gar Entgegengesetztes eingetreten.

Und deshalb gerade, weil die Substanz durch das thatsächliche Dasein nur eine einzelne, wirkliche geworden ist, wird das Menschsein definiert, wenn der Mensch definiert wird oder wie Thomas sich ausdrückt: **genera et species sumuntur in concreto**; während dies bei den anderen Prädikamenten, wie Qualität, Quantität, Relation u. s. w., die da keine eigene Subsistenz haben, nicht der Fall ist. Dieselben können nur **in abstracto** definiert werden; es giebt nichts konkret Großes, dessen Definition übereinstimmt mit der Definition des Großen an sich im allgemeinen.

Nun kann auch das Wesen jene zwar mit seinem Begriffe nicht gegebenen, aber zur Vervollkommnung seines Seins erforderlichen und seiner inneren Natur entsprechenden Accidentien, also jene Eigenschaften und Zustände tragen, die es in der Wirklichkeit begleiten und die seine Verbindung mit dem Sein anderer Substanzen herstellen. Der Mensch z. B. kann die Größe, die Farbe, die Tugend, die Weisheit u. s. w. besitzen und damit anderem ähnlich werden.

„Die Zusammensetzung zwischen Wesen und Sein ist nicht eine Zusammensetzung wie zwischen Stoff und Form, wo beide Elemente im Bereiche und auf dem Standpunkte eines Vermögens bleiben, sondern es ist die Zusammensetzung der zwei Principien des einzelnen **suppositum**, wo das Wesen oder die Substanz die Potenz oder das subjektive Vermögen ist, und das thatsächliche Sein der Akt oder die Bethätigung." Damit spricht Thomas die eigentliche Grundbedeutung dieses Unterschiedes von Sein und Wesen aus.

So zu wirken aber, daß die Substanz, welche die Wirkung aufnimmt, in allen ihren natürlichen Charaktereigentümlichkeiten völlig unberührt bleibt, nicht mehr und nicht minder wird und keinerlei ihr fremde Zuthat erhält;

das ist nur dem eigen, der da selbst sich so zugehört, daß Er von nichts abhängt und mit nichts in notwendiger Wechselverbindung steht. Das setzt als erste Ursache ein Sein voraus, welches dem vollen Wesen nach durchaus getrennt ist vom Wesen des Gewirkten und somit durch sein Einwirken kein der betreffenden Substanz fremdes Element hineinbringt.

Bei Gott allein kann das Wesen, welches Er besitzt, in seinem Einwirken die Natur oder das Wesen des Geschöpfes völlig intakt lassen. Und so sehen wir denn auch bei diesen hier eben behandelten drei Grundunterschieden, daß die Natur des betreffenden Vermögens oder Seins immer in ihren Wesenseigenschaften dieselbe bleibt.

Das allgemeine Seinsvermögen zeigt die Natur des Nichts; denn es ist nichts mit Rücksicht auf jegliches Wirklichsein. Das in sich bestimmte Seinsvermögen der Substanz enthält unberührt dieses allgemeine Seinsvermögen. Letzteres zeigt sich nur noch deutlicher nach außen dadurch, daß jedes Ding etwas anderes werden will, nämlich das, was es nicht ist und somit 1) in sich selber keine Ruhe hat, denn es begehrt anderes; und 2) auch nicht im anderen Frieden findet, denn es ist dieses andere noch nicht. Im wirklichen einzelnen Sein behält das innere Wesen ebenfalls diese seine allgemeine Potenz, denn es besagt von sich aus beständig, daß es sein kann und auch nicht sein kann, sowie daß es noch unendlich viel anderes sein kann.

Das Wirken der ersten Ursache kann nirgends und niemals etwas zerstören. Selbst das Nichts bleibt in seinem Charakter als eigenstes Eigentum des Geschöpfes. Daß letzteres fällt, ist sein volles und alleiniges Eigentum. Was vermittelst dieses Wirkens dem Geschöpfe zu eigen wird, das ist Vermögen. Was der erste Urgrund durch sein Einwirken bestimmt zum Thätigsein, das kann nur kraft des verliehenen Vermögens thätig sein und natürlich kann vom ersten Grunde gar nichts kommen, wodurch das betreffende Vermögen vermindert oder beschädigt würde. Vom Lichte kann

kein Dunkel kommen und vom Feuer keine Kälte. Die erste Ursache macht durch ihr Einwirken in das von ihr selbst zu eigen gegebene Vermögen dieses letztere erst seiner ganzen Natur nach lebendig, so zwar, daß offenbar wird, sowohl was es seinem Ursprunge aus dem Nichts verdankt als auch was der ersten Ursache.

Die drei Grundunterschiede, welche ganz allgemein in jedem geschaffenen Dinge sich vorfinden, sind als Unterschiede einzig und allein begründet im schrankenlosen Bedürfnisse; wonach der Stoff oder die Potenz alles, was sie hat, empfangen und zu jeder höheren Seinsstufe geführt werden muß, nicht aber sich selbst führen kann.

139. Das Sein der thatsächlichen Existenz ist kein unbedingtes.

Deshalb kann auch Thomas hinzufügen und sagen, das thatsächliche Sein sei ein **actus secundum quid**, d. h. ein mannigfach und nach vielen Seiten hin bedingtes thatsächliches und bethätigendes Sein. Denn selbst wenn ein Ding durch die thatsächliche Existenz im Fürsichsein abgeschlossen ist, hört damit das Bedürfnis, von außen her beeinflußt zu werden, nicht auf. Das Nichts hat seine Natur auch bis hierhin mitgebracht. In der That: Mit dem Wirklichsein ist nach der einen Seite hin ein Abschluß gegeben gegen alles andere Sein; was wirklich ist, erscheint insoweit als gewirkt, als fertig und vollendet. Andererseits aber wird auch die Notwendigkeit für eine innige wechselseitige Verbindung mit anderem Sein eine bei weitem größere; denn die Entwicklung und Vervollkommung des einzelnen kann nur geschehen vermittelst der Verbindung mit anderem Sein. Gerade das Fürsichsein jedoch leugnet von seinem Innern aus diese Verbindung; denn es bezeichnet etwas, was getrennt ist von anderem. Der Ausdruck, daß die wirkliche Existenz des Geschöpfes nur etwas bedingungsweise, etwas relativ Wirkliches ist, ein **actus secundum quid**, giebt die Lösung des Rätsels. Derselbe weist, wie die Wärme des Zimmers als ein **calor secundum quid**

auf die Wärme des Feuers als ein **calor secundum se** zeigt, auf den **actus secundum se**, auf das durchaus bedingungslos immer thatsächliche Sein des ersten Urgrundes. **Deus cujus est totum, quod est optimum.** Gott behält sich seiner Natur gemäß immer das Beste vor und deshalb gehört Ihm das Ganze.

Von Ihm kommt das Vermögen zu sein als das Eigentum der Kreatur. Er giebt diesem Vermögen seine Bestimmung und Bethätigung im wirklichen Sein. Aber was ist am Ende dieses wirkliche Sein; sagen wir lieber, dieser fortwährende Einfluß der erstwirkenden Ursache? Sobald das wirkliche Sein mit der Substanz vereint, sobald es diese eine bestimmte Substanz thatsächlich geworden ist, wird es zu Vermögen und zwar wird es Vermögen für weitere entsprechende Thätigkeit. Die **prima substantia** wird Subjekt der Accidentien, wie der Größe, der Figur; gerade so wie die **materia prima**, der reine Urstoff, bloßes Subjekt oder tragendes Vermögen für die Wesensform war. Und die Accidentien, d. h. alle jene Vermögen, Fähigkeiten, Zustände, die zum Wesen, wenn es einmal wirklich ist, hinzutreten, ohne mit dem Wesen selber begrifflich gegeben zu sein? Sie sind wieder Subjekt der Thätigkeit. Welcher Thätigkeit? Einer solchen, die ihrerseits das eigene Wesen vervollkommnet und andererseits unter dem bestimmenden Einflusse anderen Seins steht; d. h. wieder als Vermögen dasteht in der Hand anderer Einzelndinge.

Das leblose Einzelnsein mit seiner Wirklichkeit dient dem organischen und verhält sich zu selbem wie Vermögen zur bestimmenden Kraft. Das organisch pflanzliche steht im nämlichen Verhältnisse zum tierischen. Das tierische ebenso zum menschlichen. Eine Thätigkeit bezieht sich im Bereiche der Natur auf die andere; die eine ist Potenz für die andere.

Das Wirklichsein ist **actus simpliciter** nur im Verhältnisse zum eigenen Wesen, z. B. zum Menschsein, denn der Mensch bleibt immer wirklicher Mensch **in genere substantiae** und

wird nie Pflanze oder Stein. Aber ebendeshalb ist es an sich betrachtet ein actus secundum quid. Denn weit entfernt, reine Wirklichkeit und Thatsächlichkeit zu sein, ist es nur mit Rücksicht auf das und vermittelst des eigenen Wesens ein Wirklichsein. Nicht reine Thatsächlichkeit ist das Wirklichsein im Menschen, sondern ein wirklicher Mensch nur ist da. Einzig und allein mit Rücksicht auf den „Menschen" ist ein Wirklichsein vorhanden. Und dieses Menschsein bedarf wieder der Vervollkommnung, sobald es ein wirkliches ist. Ist der Mensch einmal ein wirklich einzelner, so heißt das nur, er ist fähig und hat nun das Vermögen, auf anderes einzuwirken oder von anderem her Einwirkungen zu empfangen; in jedem Falle aber seine eigene Vervollkommnung im Sein gemäß der Richtschnur des inneren menschlichen Wesens zu verfolgen. Was der Maler malt, das ist bestimmt von dem, der es bestellt und bezahlt und gehört diesem mehr als dem Maler. So wirklich auch immer das Gemälde besteht, so sehr bildet es wieder mit Rücksicht auf den, der es besitzt, einen Teil von dessen Vermögen.

Durch alle menschlichen Werke und Fähigkeiten hindurch gelangen wir an der Hand des actus secundum quid zum allein und unabhängig in sich Wirklichen, vor dem das All der Geschöpfe mit aller Wirklichkeit, welche sie in sich und im Vergleich zu einander haben und haben können, wieder als reine Möglichkeit mit dem vollen Bekenntnisse seines Nichts sich darstellt; denn daß sie etwas vermögen und daß ihnen etwas gehört, das haben sie nur von dem, der auch die Wirklichkeit verleiht.

Dieses allgemeine Vermögen der Kreatur vor seinem Schöpfer verkörpert sich nun gleichsam und drückt sich einheitlich aus im freien Willen. Alle sonstigen Vermögen, Fähigkeiten und Substanzen werden von anderen geschöpflichen Vermögen und begrenzten Substanzen bestimmt und bethätigt und erst vermittelst dieser vom ersten Urgrunde, vom Schöpfer. Sie finden ihre Vollendung mehr oder minder

in beschränkten Gütern und in beschränktem Sein; mindestens sind sie zugänglich dem bestimmenden Einflusse anderer Geschöpfe.

Der freie Wille aber ist vor Gott rücksichtlich des letzten Zweckes wie das allgemeine Seinsvermögen rücksichtlich des thatsächlichen Seins. Er ist frei von aller inneren Bestimmtheit; kein einzelnes beschränktes Gut begehrt er von Natur; wohl aber auf alles Gute und somit auf den Besitz alles Seins richtet er sich. Gott allein, der das Allgut wie das Allsein ist, kann da eintreten als wirkender Grund und kann die Bestimmung innerhalb des freien Willens verursachen; jene Bestimmung, welche den Willen wohl auf ein besonderes Gut richtet, so aber daß währenddem das auf das Allgut gerichtete Vermögen bestehen bleibt. Und diese Bestimmung muß dem Willen gerade deshalb um so mehr eigens zugehören, d. h. Selbstbestimmung sein, als sie jener unmittelbar bewirkt hat, der allein wirklich zu eigen geben kann, weil Er sein eigen ist. Ebenso wie jedes Ding kraft der bestimmenden Wesensform, die es in sich trägt, sagt: ich bin, trotzdem es sich weder die Wesensform noch das Sein in erster Linie unabhängig gegeben; so sagt der geschöpfliche freie Wille: ich will, wenn er auch nicht der erste unabhängig bewirkende Grund seiner Bestimmung ist.

Vom Willen aus geht dann die Bestimmung weiter mittelbar und unmittelbar auf alle stofflichen Kreise. Im Willen finden alle ihren Zweck und werden verbunden zu einheitlich harmonischem Wirken. Der freie Wille ist das „Beste" unter den Kreaturen. Der freie Wille ist allein und ausschließlich in seiner Selbstbestimmung und demgemäß in seiner Thätigkeit auf Gott angewiesen. Entweder bestimmt er sich unter der einwirkenden Macht Gottes und bethätigt so selber sein freies Vermögen oder er fällt und entbehrt der thatsächlichen Selbstbestimmung. Der Wille gehört Gott an, wie kein anderes Geschöpf. Mit Rücksicht auf den geschöpflichen freien Willen betet die Kirche in besonderem Sinne.

„Deus virtutum cujus est totum quod est optimum: insere pectoribus amorem tui nominis et praesta in nobis religionis augmentum: ut quae sunt bona nutrias ac pietatis studio quae sunt nutrita custodias.“

Mehr als alles andere gehört der freie Wille dem Herrn und gerade sein Vorzug ist es, daß er „frei“ ist; nicht etwa vom Schöpfer, sondern von aller notwendigen Verbindung mit dem Geschöpflichen. Dem Schöpfer allein steht er offen und was er hat, das besitzt er als das seinige zu eigen, weil der Schöpfer es ihm verliehen. So betet wiederum die Kirche: „Omnipotens et misericors Deus, de cujus munere venit, ut tibi a fidelibus digne et laudabiliter serviatur: tribue quaesumus nobis; ut ad promissiones tuas sine offensione curramus;“ und im Kanon der Messe: „Offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam etc.“

140. Text.

Den Nachweis dieser selben Wahrheit, nur mehr im allgemeinen, verfolgt Artikel VI. Derselbe lautet folgendermaßen:[1]) „Ich antworte, daß in diesem Punkte manche ge-

---

[1]) Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret se ipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis et omnia alia in quantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intellegere aliquid in communi et non in speciali est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum educitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omni-

irrt haben, die da behaupteten, Gott erkenne anderes Sein, als Er selber ist, nur im allgemeinen, nur insoweit nämlich,

---

bus modis perfectum et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quae superius ostensa sunt.

Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratio entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est quod quidam volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis: ut puta quod si centrum cognosceret seipsum cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam; cognosceret omnes colores.

Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversitate diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi multitudo et diversitas non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est, quod quidquid perfectionis est in quacunque creatura totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere et hujusmodi quibus viventia a non viventibus et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur.

Et sic cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal vel senarius qui est numerus perfectus ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum per-

als diese Dinge ebenfalls Sein haben. Gleichwie nämlich das Feuer, falls es sich selbst erkännte als Quelle der Wärme, dann auch die Natur der Wärme wüßte und alle anderen Dinge, insoweit sie warm sind; so soll Gott, insofern Er sich als das Princip des Seins erkennt, auch die Natur des Seins und alle anderen Dinge erkennen, insoweit sie sind. Doch so kann sich die Sache nicht verhalten. Denn etwas nur im allgemeinen erkennen und nicht insoweit jedes Ding ein besonderes Sein für sich hat und von den anderen unterschieden ist, das heißt dasselbe in unvollkommener Weise erkennen. Deshalb fängt auch unsere Vernunft, die da aus dem Zustande eines reinen Vermögens zum thatsächlichen Erkennen gelangt, in ihrer Kenntnis vom allgemeinen an und erkennt zuerst in unklarer Weise, nämlich nur, was den Dingen gemeinsam ist, wie z. B. daß etwas ist oder sich bewegt u. s. w., und erst nach und nach dringt sie durch bis zur Kenntnis alles dessen, wodurch der Erkenntnisgegenstand ein besonderes, vom anderen unterschiedenes Sein hat; denn unsere Vernunft schreitet vom Unvollkommenen zum Vollkommenen voran. Würde also Gott ebenso nur im allgemeinen die Dinge erkennen, nämlich daß sie alle nur einfach sind, so wäre sein Wissen nicht ein allseitig vollkommenes

---

fectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi, sed etiam propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscunque rei alterius et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura unius cujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

und folgerichtig wäre auch sein Sein nicht vollkommen, was alles gegen das bereits Dargethanene verstößt.

Gott also muß die anderen Dinge, die nicht Er selbst sind, erkennen, insofern sie ein besonderes, von allem anderen geschiedenes Sein haben und nicht bloß gemäß dem, was allem gemeinschaftlich ist. Und damit nun diese Wahrheit recht klar werde, muß erwähnt werden, wie einige, die da zeigen wollten, daß Gott vermittelst der Einheit, nämlich vermittelst ein und derselben **species intelligibilis**, vieles erkennt, sich mehrfacher Beispiele bedienen: wie etwa daß, wenn der Mittelpunkt eines Kreises sich selbst erkännte, derselbe auch alle Linien erkennen würde, deren Ausgangspunkt er ist; oder wenn das Licht sich selbst erkennen würde, ihm auch alle Farben bekannt sein müßten.

Diese Beispiele jedoch sind wohl mit Rücksicht auf einen Punkt ähnlich, denn sie gehen aus von der allumfassenden Ursächlichkeit. Darin aber sind sie mangelhaft, daß von jenem allgemeinen Princip, welches sie erwähnen, die Vielheit und Verschiedenheit nicht verursacht wird, soweit es auf die Verursachung dessen ankommt, worin das eine vom anderen sich unterscheidet. Sie berücksichtigen nur die Frage nach der Ursache dessen, was dem einen wie dem anderen gemeinschaftlich ist. Denn die Verschiedenheit zwischen den Farben rührt nicht vom Lichte allein her, sondern hat ihren Grund in der verschiedenen Beschaffenheit des beleuchteten Gegenstandes; und ähnlich hängt die Verschiedenheit der Linien von ihrer verschiedenen Lage ab und nicht allein vom Mittelpunkte. Und daher rührt es, daß eine solche Vielheit und Verschiedenheit nicht erkannt werden kann in ihrem Princip gemäß dem, was das eine zum Unterschiede vom anderen eigenes hat, sondern allein gemäß dem, was dem einen mit dem anderen gemeinsam ist. In Gott aber ist dies nicht so. Denn was auch immer ein Geschöpf an Vollkommenheit besitzt, das alles ist von vornherein vor allem Geschöpflichen in Gott und Gott schließt es in

Sich ein in unendlich hervorragender Weise. Nun muß aber nicht nur das, was den Kreaturen gemeinsam ist, als Vollkommenheit betrachtet werden, sondern auch das, worin sich die eine von der anderen unterscheidet, wie z. B. erkennen, leben und dgl., wodurch die nicht erkennenden und nicht lebenden Seinsarten, von denen sich unterscheiden, die da leben und erkennen. Und so ist ganz ohne Ausnahme jede Seinsform, der gemäß irgendwelche beliebige Sache ihre Eigenart hat und ein von anderem unterscheidendes besonderes Sein besitzt, als etwas vollkommenes anzusehen. In dieser Weise also existieren alle Dinge, ehe sie ihr eigenes subjektives Sein haben, von vornherein in Gott nicht nur gemäß jenen Vollkommenheiten, welche ihnen gemeinsam sind, sondern auch gemäß jenen anderen, in denen sich das eine vom anderen scheidet.

Und da nun Gott alles Vollkommene in Sich enthält, so steht das Wesen Gottes in Beziehung zu den Wesenheiten aller Dinge nicht etwa wie das allgemeine zum besonderen, wie z. B. die Gattungsart „Mensch" zum einzelnen besonderen Menschen, oder wie die Einheit zu den verschiedenen Zahlen und der Mittelpunkt zu den Linien; sondern wie die vollkommene Thätigkeit zur unvollkommenen, wie wenn ich sagen wollte, wie der Begriff „Mensch" zum Begriffe „Tier" oder wie die Sechszahl als eine vollkommene Zahl zu den unvollkommeneren, die in ihr enthalten sind. Es ist aber ganz offenbar, daß die vollkommene Thätigkeit das Mittel ist für die Erkenntnis der minder vollkommenen und zwar nicht nur dafür, daß letztere im allgemeinen also in dem, was ihnen gemeinsam ist, erkannt werden, sondern auch im besonderen, in dem, was sie unterscheidet von anderen, im Abstande nämlich von der vollkommenen; wer da die Natur der Sechszahl kennt, der weiß ja auch den besonderen Charakter der Dreizahl. Da also in dieser Weise das Wesen Gottes alles in sich besitzt, was auch immer Vollkommenes im Wesen eines jeden von Ihm verschiedenen Dinges sich vorfindet und noch

bei weitem mehr, so kann Gott in Sich selber alle Dinge nach ihrem besonderen Sein, durch welches sie sich voneinander und von Gott unterscheiden, erkennen. Denn die eigene besondere Natur eines jeden Seins wird danach bemessen, in welchem Grade und in welcher Art und Weise es an der göttlichen Vollkommenheit teilnimmt. Gott aber würde nicht in vollkommener Weise Sich selbst erkennen, wenn Er nicht jede Art und Weise wüßte, in welcher andere Dinge an seiner Vollendung Anteil nehmen können. Zudem würde Er auch nicht die Natur des Seins in aller Vollkommenheit durchdringen, wenn Er nicht wüßte, in wie vielfach gearteter Weise etwas sein kann. Daher ist es ganz klar, daß Gott alle Dinge erkennt, ein jedes nach seinem besonderen Sein, wodurch es sich unterscheidet von anderen."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

141. Status quaestionis.

Was will der heilige Thomas in diesem mit solch ungewöhnlicher Ausführlichkeit geschriebenen Artikel? Warum begnügt er sich nicht mit dem vorhergehenden? Es ist die Gewohnheit des Aquinaten, immer tiefer in seinen Gegenstand einzudringen und die Richtigkeit und Fruchtbarkeit der aufgestellten allgemeinen Principien nach allen Seiten hin gewissermaßen praktisch zu zeigen.

Gott erkennt, so hieß es im ersten Artikel, weil Er stofflos ist; und zwar steht Er auf der höchsten Stufe des Wissens, weil Er von allem notwendigen, im inneren Wesen begründeten Zusammenhange mit dem Stofflichen losgelöst, in summo immaterialitatis, ist. In Gott ist nicht die mindeste causa materialis. Das ist der Grund, weshalb Er unmittelbar Sich selbst erkennt, Sich selbst erschöpfend begreift; weshalb sein Erkennen, also das Thatsächlichste, was

es giebt, seine eigenste Substanz ist. Weil Er Sich erkennt, erkennt Er zudem anderes.

Hier entsteht aber eine neue Frage. Daß Gott anderes Sein als Er selbst ist, erkennt, weil Er in seiner verursachenden Kraft alles umfaßt, das läßt sich am Ende noch leicht nachweisen; zumal ja gerade das göttliche Erkennen in Gott Wesen ist, also auch die verursachende Kraft in Gott nur Erkennen sein kann. Aber wie kann Gott das, was der Kreatur als Kreatur eigen ist als solches erkennen, da ja, wie oben eingehend gezeigt worden, gerade der Stoff oder allgemeiner die **causa materialis** es zur Folge hat, daß das Sein eines jeden Geschöpfes ein einzelnes, vom übrigen getrenntes, eben ein ganz eigenes ist; diese causa **materialis** aber in Gott nicht besteht! Wie soll Gott, was der **causa materialis** entspringt, erkennen, da Er gerade darum so höchst und ganz ausschließlich vollkommen erkennt, weil Er keinerlei **causa materialis** in sich einschließt! Es kann doch etwas nur vermittelst einer entsprechenden Ähnlichkeit erkannt werden oder vermittelst des Grundes. Eine Ähnlichkeit der **causa materialis** ist in Gott nicht und den ausreichenden Grund davon bildet Gott ebensowenig. Die **causa materialis** als solche verdankt ihren Ursprung vielmehr dem Nichts oder der Ohnmacht, die da anderes Sein als was ihr selbst innewohnt von sich abweist und durch und durch leugnet.

Dieser Frage begegnet hier Thomas und berücksichtigt dieselbe in ihrem vollen Gewicht.

Vielleicht ist kein Artikel so positiv gegen die **scientia media** gerichtet wie dieser. Es hilft nichts, daß man meint, Thomas habe die von der **scientia media** aufgeworfene Schwierigkeit nicht gekannt und sonach sie auch nicht widerlegt; allein aus seinen Principien heraus könne man argumentieren und bestimmen, was er im gegebenen Falle gesagt haben würde, nicht aus seinen ausdrücklichen Worten. In diesem Artikel stellt er sich **ipsissimis verbis** ganz und

gar dieselbe Schwierigkeit, welche der **scientia media** zu Grunde liegt und zwar erscheint sie noch weit ausgeprägter und zutreffender aufgestellt.

Wie erkennt Gott, was der einzelnen Kreatur als solcher eigen ist, was sie von allen anderen unterscheidet? Wenn es der Kreatur eigen ist, frei zu wirken und sie sich dadurch von anderen unterscheidet; wie erkennt Gott den dieser Kreatur eigenen freien Akt?

Nun nehmen wir einmal an, alles was die Verteidiger der „objektiven Wahrheit" von deren Natur behaupten, sei richtig; würde Thomas diese „objektive Wahrheit" als Mittel für die göttliche Erkenntnis bezeichnen? Keineswegs; er weist dieselbe hier offen und klar zurück.

Welche „objektive Wahrheit" allein könnte dann der menschliche freie Akt beanspruchen? Offenbar nur die, daß er ein menschlicher freier Akt sei. Bemerken wir wohl, daß von einem solch freien Akt nur die Rede sein kann, insoweit er vom einzelnen Menschen ausgeht, nicht insoweit er Gott zur Ursache hat. Denn darauf legt ja eben die **scientia media** alles Gewicht, daß ein solcher Akt von sich aus, unabhängig von dem Willensbeschlusse Gottes, gekannt werde. Folglich kann er nicht anders gekannt sein, als wie ein vom einzelnen Menschen ausgehender. Was wird aber in allen menschlichen Zuständen, Eigenschaften und Einzelnheiten präcis erkannt? Welches ist der Erkenntnisgrund für die menschlichen Vermögen und deren Thätigkeit? Die Substanz „Mensch". **Sub ratione substantiae cognoscitur singulare.** Nur insoweit alle diese freien Akte der Substanz „Mensch" angehören und von ihr getragen und durchdrungen werden, können sie „objektive Wahrheit" besitzen.

Das aber gerade weist Thomas im Anfange des Artikels entschieden zurück. Nicht inwiefern etwas Gemeinsames, wie die Substanz „Mensch" die einzelnen Akte verbindet; nicht „im allgemeinen" erkennt sie Gott. Nicht **sub ratione substantiae** erkennt Er sie, sondern insofern einer vom anderen

geschieden ist. Die erstere Weise des Erkennens nennt er ausdrücklich eine unvollkommene, eine den Geschöpfen eigentümliche. Er begreift nicht das Vermögen oder die Substanz, wie die Molinisten wollen, und dann auf Grund dieses Gemeinsamen das einzelne; Er begreift das eigene als solches, das nämlich, was da bewirkt, daß eines ganz und gar unterschieden ist von allem übrigen.

Ist da eine „objektive Wahrheit" für den geschöpflichen freien Akt auch nur möglich? Nein. Das einzelne im Bereiche des Geschöpflichen ist gar nicht erkennbar. Die **causa materialis**, als die Ursache des Getrenntseins, hindert die Erkennbarkeit, welche die Grundlage des Gemeinsamen, die Ursache der Verbindung ist. Nur auf Grund der gemeinsamen zu Grunde liegenden Substanz oder des gemeinsamen Vermögens ist im Bereiche des Geschöpflichen eine Erkennbarkeit möglich. Eine geschöpfliche „objektive Wahrheit" also, die sich auf das Eigene, von anderem Getrennte, stützen würde, ist vom Geschöpfe aus ein Widerspruch.

Oder weiß denn der Mensch selber, weshalb er an letzter Stelle den einzelnen Akt setzt? Ist ihm der innere Grund seiner Handlungsweise immer klar? „Er weiß nicht," sagt die Schrift, „ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist." Wenn also von seiten des Geschöpfes ein solcher Grund nicht einmal erkannt wird, wie soll da von seiten des Geschöpfes allein eine thatsächliche Wahrheit bestehen, die doch immer den gekannten Grund des betreffenden Seins als vorhanden voraussetzt.

Thomas verwirft hier ausdrücklich die **scientia media**, indem er 1) eine Erkenntnis, die vom „allgemeinen", vom gemeinsamen ausgeht, als unvollkommen bezeichnet, also jede wie auch immer geartete Kenntnis des freien Aktes auf Grund der Durchdringung des gemeinschaftlichen Vermögens oder der Substanz von Gott ausschließt; — und 2) das Eigene, also das Einzelne als solches zum unmittelbaren,

aus sich allein heraus erkannten Gegenstand der göttlichen Kenntnis macht zum Unterschiede von allem kreatürlichen Wissen.

Wir werden eingehender auf diese Punkte zurückkommen. Es muß mit dem Darlegen des **status quaestionis** für den vorliegenden Artikel nur immer wieder der nächste Zweck dieser Arbeit für den Leser gegenwärtig bleiben.

142. Argument des Vasquez.

Bevor der Artikel zerlegt wird, ist es von Nutzen, einen Einwurf des P. Vasquez zurückzuweisen. Die Antwort darauf wird uns mitten in die wahre Bedeutung des thomistischen Textes hineinführen.

Gott ist die Ursache der Geschöpfe infolge seiner Allmacht. Nach der Art und Weise aber unserer Anschauung geht das Wissen als leitende Richtschnur der Allmacht vorher. Also bevor Gott als allmächtig aufgefaßt wird, muß sein Wissen erkannt werden. Nicht daß Gott kraft seiner Allmacht verursacht, ist somit der maßgebende Grund seines Erkennens; sondern vielmehr schafft Er, weil und insoweit Er erkennt. Das Wesen Gottes ist demnach wohl das Bild, welches alles Geschaffene in sich darstellt; es ist die **species repraesentans creaturarum**. Aber der Grund davon, daß das eine als wirklich dargestellt ist und nicht das andere, ist nicht die göttliche verursachende Kraft, die da wirkt, was sie will, sondern vielmehr das wirkliche Sein des Geschöpfes, von dem da, vorausgesetzt daß es einmal ist, immer mit „objektiver Wahrheit" behauptet werden konnte, es wird sein und was somit auch in dieser Weise erkennbar war, also vom göttlichen Wesen als Wahres dargestellt werden konnte.

Diese Argumentation scheint Thomas zu bestätigen, wenn er sagt:[1]) „Das göttliche Wesen verhält sich zum an-

[1]) C. g. c. 58. Essentia divina se habet ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas.

deren, was nicht Gott ist, durchaus nicht in der Weise, wie ein Princip zu den Schlußfolgerungen, die aus ihm gezogen werden, also gleichsam von vornherein in ihm enthalten waren, sondern wie ein Bild zu den dargestellten Gegenständen."

Zudem wird die Kraft des Arguments verstärkt durch folgende Erwägung. Zwischen dem erkannten Gegenstande und der Vernunftidee als dem formalen Erkenntnisgrunde muß kraft der Substanz des ersteren eine Ähnlichkeit bestehen. Mit Rücksicht auf das Wissen Gottes aber kann dies nur in doppelter Art und Weise gedacht werden: entweder ist diese Ähnlichkeit eine intentionale, die, wie dies bei uns geschieht, das Erkannte nur im Bilde wiedergiebt und die Intention des Geistes somit auf das betreffende äußere Sein richtet oder sie besteht im wirklichen Sein, wie z. B. aus der Frucht der Baum erkannt wird. Das letztere kann nicht angenommen werden, da im wirklichen thatsächlichen Sein eine unmeßbar große Unähnlichkeit zwischen Gott und den Kreaturen vorhanden sein muß; also werden die Geschöpfe im Schöpfer nur erkannt, weil das schöpferische Wesen deren intentionale Ähnlichkeit enthält. Nicht also auf Grund der Verursachung ihres Seins haben sie Wahrheit vor Gott, sondern ihr wirkliches Sein verursacht Gott, weil Er es vorher als eine von Ihm unabhängige Wahrheit erkannt hat.

Auch dafür scheint Thomas ausdrücklich zu sprechen im nachstehenden Text.

„Allerdings besteht die denkbar größte Unähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen, [1]) wenn die beiderseitigen

---

[1]) I. ad Annibald. dist. XXXV. qu. unica, art. 4. ad 3. Quod quamvis sit maxima dissimilitudo inter Deum et creaturas, considerata proprietate naturali utriusque, tamen secundum modum repraesentationis est expressiva similitudo, in quantum repraesentat creaturas, et haec, non prima, requiritur ad cognitionem.

Charaktereigenschaften erwogen werden; das Wesen Gottes enthält jedoch wie im Bilde die ausdrückliche Ähnlichkeit aller Geschöpfe und stellt sie demgemäß dar — und diese Ähnlichkeit in der **repraesentatio** oder die **intentionalis**, nicht die erste, die in der Natur oder im Sein, wird behufs der Erkenntnis erfordert."

Zu dem allen tritt noch, so immer Vasquez, daß die Kenntnis des einen Seins vermittelst eines anderen oder in einem anderen eine abstrakte und dazu noch erst durch irgendwelche Schlußfolge gewonnene, also eine diskursive zu sein scheint; was für Gott als einen einfachen Akt unannehmbar ist.

143. Antwort und Zurückweisung des Einwandes.

Wenn Vasquez zuvörderst entgegenhält, daß Gott nicht in seiner verursachenden Kraft als dem einzigen **medium** die Dinge erkennen kann, weil der Allmacht, vermöge deren Er verursacht, das Erkennen oder Wissen als leitende Richtschnur vorhergehen muß, also ganz naturgemäß Gott seinerseits in der Allmacht keineswegs das **medium** oder das maßgebende Element finden kann, so muß erwidert werden, daß dieses Argument das Verhältnis des Wissens zum Wirken oder Schaffen nicht der Sachlage gemäß wiedergiebt.

Zuvörderst ist sein Obersatz in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Gott ist die Ursache der Geschöpfe, insoweit Er allmächtig ist. Das ist allerdings wahr, wenn das Wesen und die Natur Gottes in Betracht gezogen wird. Denn in seinem Wesen erkennt Gott, daß Er in erster Linie die Ursache alles dessen sein muß, was irgendwie geschaffen ist. Er schaut seine Natur als die Wurzel von Allem.

Wird aber die Allmacht formaliter als eine eigene Eigenschaft oder Vollkommenheit Gottes berücksichtigt, so ist der Satz falsch. Denn dann will die Allmacht nur jene Vollkommenheit Gottes ausdrücken, vermöge deren ausgeführt wird, was im göttlichen Wissen und Wollen enthalten ist;

sie ist dann nur eine **potentia executiva**. In diesem Sinne sagt Thomas:[1]) „Die göttliche Weisheit begreift in erschöpfendster Weise alles Können der Macht Gottes." Als bloß ausführender Vollkommenheit aber kann der Allmacht nicht ohne Beschränkung oder gleichsam im Gegensatze zum Wissen und Wollen Gottes die Verursachung der Dinge zugeschrieben werden; letztere gehört dann eher dem göttlichen Wissen und Wollen zu.

Danach ist auch im Untersatze zu unterscheiden. Wird nämlich die Allmacht als formale Vollkommenheit Gottes in ihrer wirklichen Anwendung, in **exercitio**, genommen, so hat es damit seine Richtigkeit, daß sie das Wissen als leitende Richtschnur voraussetzt.

Gott wirkt nichts ohne Weisheit; vielmehr sagt die Schrift ausdrücklich: **omnia in sapientia fecisti.**

Die Allmacht aber ist Gegenstand des göttlichen Erkennens wie jede andere Vollkommenheit Gottes, wie selbst das Wesen Gottes. So weit also die Allmacht Gottes sich auf das zu Schaffende richtet, setzt sie voraus, daß dieses Gott bekannt sei. Aber soweit sie auf das göttliche Wissen Bezug hat, ist sie selber Gegenstand desselben und wird so vom Wissen vorausgesetzt. Das ist kein Kreis, sondern es befindet sich die Allmacht nur unter zwei verschiedenen Beziehungen. Sie hat Beziehung zum Geschöpf als dem Gegenstande ihres Wirkens und da ist für sie das Wissen die Voraussetzung; denn nur wie etwas von Gott gewußt wird, führt es die Allmacht aus. Sie hat ferner Beziehung zum göttlichen Wissen und da ist sie selber Gegenstand, insofern Gott nur das als ausführbar weiß und will, was der Allmacht möglich ist auszuführen. Einen quadratischen Zirkel sieht Gott in der Allmacht nicht als ausführbar; und die Bekehrung des Judas sieht er gleichfalls nicht; jenes, weil

---

[1]) S. th. I. qu. 25. art. 5. **Divina sapientia totum posse potentiae comprehendit.**

es nicht möglich ist; dies, weil Er nicht will und keine Notwendigkeit für die Erteilung der Bekehrungsgnade besteht.

Ebenso setzt das Wollen Gottes sein Wissen voraus und doch hat Gott zum Gegenstande seines Wissens, also zur Voraussetzung desselben auch sein Wollen und seinen Willen. Aber in anderer Beziehung ist das Wissen die Voraussetzung für das Wollen und in anderer Beziehung das Wollen für das Wissen.

Was Vasquez als Bestätigung und Bekräftigung seines Argumentes anführt, das dient eher, um das Gegenteil davon deutlicher zu machen. Es ist ja richtig, daß zwischen dem Sein der Kreatur und dem Gottes die denkbar größte Unähnlichkeit obwaltet und daß dieses Sein der Kreatur nur in analoge Beziehung zum göttlichen gebracht werden kann. Denn nicht derselbe Sinn wohnt dem Worte „Sein" inne, wenn es vom Geschöpfe und vom Schöpfer gemeinsam gebraucht wird, wie z. B. dies beim Worte „Mensch" in der Anwendung auf verschiedene Menschen der Fall ist; sondern dort beim Geschöpfe ist das thatsächliche Sein ein zufälliges, gewirktes; hier beim Schöpfer ein wesentlich notwendiges, frei wirkendes.

Aber ist deshalb dem Sein nach gar keine Ähnlichkeit vorhanden zwischen Gott und dem Geschöpfe? Das hieße zu weit gehen. Jene Ähnlichkeit nur ist nicht vorhanden, die da notwendig wäre, damit etwas Geschöpfliches vermittelst der „objektiven Wahrheit" unmittelbarer Gegenstand des göttlichen Wissens sein kann; denn dazu bedürfte es einer gemeinsamen Stufe der Erkennbarkeit. Entweder müßte das Geschöpf etwas Göttliches, etwas, worin es unabhängig erster Grund im Bethätigen ist, in sich haben; oder dem Schöpfer müßte seinem Sein nach etwas Geschöpfliches innewohnen, ein Vermögen etwa, durch einen von Ihm unabhängigen Erkenntnisgegenstand bethätigt zu werden. Diese Ähnlichkeit ist also wie gesagt nicht vorhanden.

Jene andere Ähnlichkeit aber besteht, welche das Wesens-

sein des Geschöpfes wohl vollständig scheidet von der Substanz Gottes, die jedoch das Geschöpf notwendig zum Schöpfer weist, damit Er nicht nur das geschöpfliche Sein und Vermögen wirke, sondern auch die Kraft, dieses Vermögen im einzelnen Falle anzuwenden; damit das Geschöpf alles, was es hat, von Gott, als von der ersten Ursache erhalte. Das letztere ist, wie Thomas dies ausdrückt, in seinem Sein dem Schöpfer ähnlich; aber nicht der Schöpfer dem Geschöpfe. Sowie aber Gott alles Sein im Geschöpfe wirklich und thatsächlich verursacht bis hinab zum eigensten Sein, in dem ein Geschöpf vom anderen sich unterscheidet, so erkennt Er eben in dieser Ähnlichkeit, welche dem Sein nach, nicht bloß **repraesentative**, sondern **entitative** die Wirkungen im Verhältnisse zur Ursache haben, das eigenste Sein des Geschöpfes. So etwa erkennt, wer die Substanz „Mensch" kennt, auch zugleich deren Charaktereigentümlichkeiten und Vermögen, obwohl die Substanz einerseits und ihre Accidentien andererseits nur analogisch gemeinsam am Begriffe Sein teilnehmen; denn das Sein der Substanz ist „**per se subsistens**", das der Accidentien ist „**in alio esse**". Durch die Substanz kann das sie notwendig begleitende Accidens, wie bei den körperlichen Substanzen z. B. die Ausdehnung, als **propria passio** erkannt werden, weil die Substanz diese letztere trägt und somit die Wurzel von deren ganzem Sein bildet. Weit mehr aber ist Gott die Ursache alles Seins und besitzt demnach in Sich dessen Ähnlichkeit, vermöge deren Er alles Sein in dem, was selbem am eigensten ist, erkennt.

Vasquez setzt bei seiner Argumentation immer voraus, was er zu beweisen strebt. Er will beweisen, daß Gott nicht vermittelst seiner verursachenden Kraft das andere erkennt; und geht davon aus, daß letzteres, nämlich ein Erkennen unter solcher Vermittlung nicht möglich sei. Er mag nur die Möglichkeit einer solchen Kenntnis zugeben, so wird er seine Argumente leicht lösen.

Zumal wird er dann, um seine Behauptungen zu stützen, nicht solche Stellen aus Thomas citieren, welche gar nichts über die Sache, um die es sich handelt, sagen. „Gott erkennt, weil Er die Idee der erkannten Dinge in sich hat" **sicut species ad res cognitas**; — „Er erkennt auf Grund der ausdrücklichen Ähnlichkeit, kraft deren die Kreaturen im Wesen Gottes vertreten sind, nicht weil die beiderseitigen Naturen in ihren wesentlichen Eigenschaften sich ähnlich wären" **ecundum modum repraesentationis est expressiva similitudo**; — so spricht Thomas. Aber danach wird ja nicht gefragt, ob eine solche Ähnlichkeit **secundum modum repraesentationis**, ob eine die Kreaturen zur Darstellung bringende Idee in Gott vorhanden sei; — sondern vielmehr von wo sie komme. Kommt eine solche repräsentative Ähnlichkeit, vermöge deren Gott die Kreaturen erschöpfend erkennt, daher, weil Gott als souveräne Ursache die Ähnlichkeit der Wirkungen in Sich trägt? Oder kommt sie ursprünglich von einem äußeren Moment, von der „objektiven Wahrheit", „von der Verkettung der Umstände" u. s. w.?

Darüber spricht sich Thomas in diesen Stellen nicht aus, kann er doch nicht in jeder diesbezüglichen Stelle die ganze Lehre erschöpfend behandeln. In diesem Artikel aber spricht sich Thomas nicht nur aus, sondern begründet auf das umständlichste seine Meinung, freilich mit ausdrücklicher Zurückweisung der sogenannten „objektiven Wahrheit" und Ähnlichem.

144. Gliederung des Artikels.

Der Artikel zerfällt offenbar in zwei Teile. Im ersten Teile setzt der Autor auseinander, wie die Frage zu verstehen sei; im zweiten beweist er die aufgestellte Behauptung. Es ist sehr auffällig, wie Thomas die Meinung derjenigen mit Entschiedenheit verwirft, die da sagen, Gott erkenne alle jene Dinge, die nicht Er selber sind, insoweit sie Sein haben; — und trotzdem am Ende dahin kommt zu sagen, Gott erkenne

die genannten Dinge, weil Er alle Vollkommenheiten in Sich schließe. Ist nicht das durchaus einerlei? Gott enthält alle Vollkommenheiten, weil er eben das Sein dem Wesen nach ist; und weil Er wesentlich Sein ist, deshalb kann Er auch nur Sein und niemals Nicht-Sein verursachen. Demnach scheint es ganz dasselbe zu sein: sagen, Gott erkenne die Dinge, inwieweit sie Sein haben, **in quantum sunt entia**, oder zu sagen, Er erkenne dieselben gemäß ihrem eigenen Sein, **secundum propriam cognitionem**.

In der That liegt das Gewicht nicht in dem „esse", sondern darin, wie dieses „esse" aufgefaßt wird. In der Summa c. g. geht auch Thomas in der That davon aus, daß Gott die Kreaturen erkennt, „insoweit sie Sein haben," und kommt zum selben Ergebnisse wie hier, daß Er sie nämlich nach ihrem eigensten besonderen Sein kennt. „Wer eine Natur vollkommen erkennt,[1]) der erkennt auch die notwendig sie begleitenden Charaktereigentümlichkeiten. Solche Eigentümlichkeiten aber für die Natur des Seins sind die Einheit und Vielheit. Gott also, der die Natur des Seins vollkommen kennt, erkennt auch dessen Vielheit. Eine Vielheit kann aber nicht verstanden werden, ohne daß der Unterschied des einen vom anderen erfaßt wird. Gott also erkennt die Dinge, insofern sie voneinander verschieden sind."

Darauf also will Thomas nicht den Nachdruck legen, daß so manche irren, weil sie meinen, Gott erkenne die anderen Dinge, „**in quantum sunt entia**," insoweit sie Sein haben; sondern vielmehr besteht ihr Irrtum darin, daß sie dafürhalten, Gott erkenne die anderen Dinge **nonnisi in**

[1]) C. g. c. 50. Quicunque cognoscit aliquam naturam cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, in quantum est ens, sunt unum et multa. Deus igitur si, cognoscendo essentiam sive naturam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest; intelligit igitur res, prout sunt ab invicem distinctae.

communi, nur insoweit das Sein den Dingen gemeinschaftlich ist, nicht insoweit ein jedes ein ihm eigentümliches Sein hat, wodurch es von allen übrigen sich unterscheidet. Das Sein, welches hier im Anfange des Artikels der heilige Lehrer nennt, ist das ens commune, welches erst durch die einzelnen Substanzen zum Menschsein oder Pflanzensein oder irgend einem anderen besonderen Sein bestimmt wird. Nicht nur also daß die Dinge im allgemeinen einfach ein Sein haben erkennt, Gott; sondern daß sie ein eigenes Sein haben. Deshalb sagt die Genesis: „Gott sah alle Dinge und sie waren sehr gut," und nicht nur sie waren; denn nur was einzeln ist, ist gut; und Paulus schreibt an die Hebräer: „Keine Kreatur ist für Gott unsichtbar, sondern alle Geschöpfe sind vor ihm nackt und offen."

Das ist aber nicht genug. Thomas sieht der Schwierigkeit fest ins Auge. Würde das Licht, wenn es sehen könnte, alles Beleuchtete schauen? Gewiß, weil es sich selber erkännte, so würde es sich selbst sehen wo es auch immer ist und damit alle Gegenstände, soweit sie unter dem Einflusse des Lichtes stehen. Verhält es sich so mit Gott, der da wesentlich Sein ist? Schaut Er in dieser selben Weise alles, weil doch alles, je in besonderer Seinsart immer in irgend einer Weise ist? Daß der Mensch z. B. Mensch ist, das ist nichts anderes als ein verschiedenes Sein von dem Pflanzensein oder von jeglichem anderen Sein. Erkennt also Gott die anderen Dinge in der Weise gemäß deren eigenen besonderen Sein, daß Er sieht, wie das Sein sie bethätigt und in verschiedenster Weise zu etwas macht?

Auch darauf antwortet er mit Nein. Das würde wohl genügen, um die allgemeine Ursächlichkeit in dem ersten Grunde zu wahren, aber nicht um zu erkennen, wie die Verschiedenheit der Dinge in Gott ihren Grund hat und deshalb von Gott erkannt ist.

Im Lichte ist, so weist er in II. de ver. qu. 4. ad 4.

dieses Beispiel zurück, im Lichte ist nicht der volle Grund der Farben; was die Farben aufnimmt, der wiederstrahlende Gegenstand also, ist außerhalb der Gewalt des Lichtes. Das Licht würde sonach erkennen, insoweit es das **principium formale**, das bethätigende Element, in den Farben ist; aber warum die eine Farbe von der anderen Farbe verschieden ist, das, was der einzelnen Farbe als solcher eigen ist, das würde es nicht erkennen; denn das ist ihm fremd, das kommt nicht vom bethätigenden, sondern vom aufnehmenden, vom leidenden Princip.

Auch das also muß von Gott entfernt werden, nicht nur 1) daß er für eine Substanz oder für einen Akt allein das Sein im allgemeinen giebt und demgemäß von seinem Wesen aus allein das allgemeine Sein dieser Substanz oder dieses Aktes erkennt; — sondern auch 2) daß Gott dieses selbe Sein nur erkennt, inwieweit es bestimmt und bethätigt, d. h. in verschiedener Weise Formalprincip ist; daß er also etwa den Menschen nur kennt, weil und inwieweit derselbe von der Substanz „Mensch" getragen und durchdrungen wird und das Tier, weil und inwieweit das Tiersein das formalbethätigende Element darin ist.

Sprechen wir es ganz klar aus. Thomas beantwortet hier die Frage, wie Gott das Einzelnsein gerade als solches; also das Sein, auch als empfangendes Element (wollen wir einmal sagen); oder noch genauer, wie er das mit dem Sein im Geschöpfe verbundene Nichtsein, das wahre subjektive Princip der Vielheit, wie er im Com. zu Boëtius (vgl. oben) mit ausdrücklichen Worten sagt, wie Gott dies erkennt. Dann erst wird der Unterschied als solcher erkannt, wenn nicht nur das vielem gemeinsame Princip erkannt wird, sondern auch, sozusagen, das trennende.

Hier stehen wir wieder vor einer Art Erkennen, die Gott ganz wesentlich allein zukommt. Er erkennt das allgemeine, noch bestimmbare auf Grund des einzelnen, eigenen; das Geschöpf erkennt auf Grund des allgemeinen, noch weiter

bestimmbaren, das individuelle. Vom Unfertigen geht das Geschöpf aus, denn es hat nur ein Vermögen in sich als Erkenntniskraft. Was sein und nicht sein kann, ist sein Erkenntnisgegenstand, sowie was an sich erkennen kann und dies auch nicht kann, sein subjektives Erkenntnisprincip ist. Vom Vollkommenen, Fertigen, einfach Wirklichen geht der Schöpfer aus, denn seine Erkenntniskraft ist sein einzelnes wesentliches Sein; und im Vollkommenen, Fertigen, Wirklichen sieht Er, was noch werden kann.

Der Anfang des Artikels weist es schroff ab, daß Gott erkennt, weil Er das allgemeinste Sein ist, von dem alles soweit es im allgemeinen ist herrührt. Am Schlusse zeigt Thomas, daß Gott vielmehr deshalb das eigene Sein der Dinge erkennt, weil Er mit seiner schrankenlosen Allgemeinheit zugleich die denkbar bestimmteste Einzelnheit verbindet und deshalb gerade das eigenste, einzelne Sein, wegen dessen es dieses ist und kein anderes, dem Dinge verleiht.

Was für alle anderen erkennenden Kräfte ein Hindernis der Erkenntnis ist, die **causa materialis** im Erkenntnisgegenstande; das ist für Gott keines, denn Er besitzt eben in Sich selber keine **causa materialis**. Sein Einzelnsein beruht nicht auf Leiden und Empfangen, sondern auf rein thatsächlicher Wirklichkeit.

Um den Gedankengang des Meisters in seiner ganzen Schärfe aufzufassen, müssen wir zuvörderst uns davon überzeugen, mit welchem Rechte die erstgenannte Erkenntnisweise als unvollkommen von Gott entfernt wird und dann prüfen, worin eigentlich der positive Beweisgrund für die Meinung des heiligen Thomas besteht. Da nun für die angemessene Auffassung der Erkenntnisweise alles auf die Stellung ankommt, welche die Substanz der Dinge außen im Sein und innen im Erkennen einnimmt, muß noch ein Unterschied eingehender klargelegt werden, der im dritten Kapitel bei Gelegenheit der Besprechung des geschöpflichen Formalgrundes

nur kurz angedeutet werden konnte. Wir meinen den Unterschied zwischen substantia prima und substantia secunda.

145. Der Unterschied zwischen substantia prima und substantiae secundae.

Die Unterscheidung, welche uns hier beschäftigen soll, ist bekannt und wird überall gebraucht. Es ist jedoch nicht so leicht, ihre eigentliche Tragweite und Bedeutung zu erklären. Wenn gewöhnlich gesagt wird: die **prima substantia** bedeute die Einzelndinge; die **secunda** sei gleichbedeutend mit den allgemeinen Arten und Gattungen dieser selben Dinge, so kann das in dieser allgemeinen Ausdrucksweise nicht ganz richtig sein; wenigstens bedarf dies mancher Erläuterung.

Schon die Definitionen des Aristoteles dürften dieser allgemeinen Auffassung nicht entsprechen. Aristoteles bestimmt den Begriff der **substantia prima** dahin: **substantia quae neque in subjecto est, neque de subjecto aliquo affirmatur.** Es stimmt dies mit dem früher Gesagten. Der Substanz gebührt es, falls sie existiert, nicht in etwas anderem als dem tragenden Subjekte zu sein; wie dies z. B. bei dem „Weißen" der Fall ist, was da immer nur an einem Körper sich vorfindet und deshalb nicht selber Substanz sein kann. Sein Subjekt ist etwas anderes als es selbst und von diesem Subjekte, das da von ihm selbst, nämlich dem „Weißen" verschieden ist, wird es selber ausgesagt als von seinem Träger.

Das Einzelnding aber als solches streng aufgefaßt ist sowohl in einem Subjekte als auch wird es von diesem ausgesagt. Es heißt: Dieser Mensch ist Petrus. Petrus also, die einzelne Person, ist als in ihrem Subjekte in „diesem Menschen" und wird von ihm ausgesagt.

Die **secunda substantia** definiert der Stagirite mit folgenden Worten: **Non est in subjecto sed affirmatur de subjecto.** Das paßt nicht auf die **genera** und **species**, auf die allgemeinen Begriffe. Dieselben sind ganz gewiß in

einem Subjekte, nämlich in der Vernunft; werden aber als Arten und Gattungen von keinem Subjekte ausgesagt. Niemand behauptet, Petrus sei die Gattung „Mensch".

Wir wissen wohl, daß man sich für diese Ausdrucksweise auf Thomas beruft, der da sagt:[1]) „Allerdings ist es sowohl der substantia prima als auch der substantia secunda eigen, Subjekt oder Träger zu sein, für alle hinzutretenden Eigenschaften und Zustände; jedoch kommt dies den substantiae secundae, den Arten und Gattungen, nur in zweiter Linie zu; denn es kommt ihnen nur vermittelst der Einzelndinge, der Individuen zu, welche die substantiae primae sind."

Selbst in dieser Stelle jedoch spricht der heilige Lehrer dies nicht so nackt und ohne Einschränkung aus, daß die substantia prima einfach das Individuum ist und die substantia secunda die Gattung, wie später gezeigt werden soll; in anderen Stellen, wo er mehr ex professo spricht, ist er genauer. Es wird auch durchaus nicht behauptet, die erwähnte Bedeutung dieser beiden Ausdrücke sei an sich falsch; wir meinen nur, die so gefaßte Bedeutung sei zu allgemein.

Es muß vor allem festgestellt werden, was für Gemeinsames denn dieser Teilung der Substanz in eine prima und secunda zu Grunde liegt.

146. Das Gemeinsame in der substantia prima und in der substantia secunda.

Thomas giebt dazu die leitende Idee. Er erklärt folgendermaßen bei Gelegenheit der Erläuterung des Begriffes „Person": „Die Substanz wird wohl geteilt in eine prima und secunda. Das ist aber keine Teilung wie die der Art in

---

[1]) Op. 44. tract. 2. c. 3. Licet substare accidentibus conveniat substantiae primae et secundae, tamen secundis substantiis, scilicet generibus et speciebus, convenit secundario, quia convenit eis per individua quae sunt primae substantiae.

ihre Gattungen, wie z. B. der Farbe in Schwarz, Weiß u. s. w.; denn nichts ist enthalten in der zweiten substantia, was nicht enthalten wäre in der ersten. Vielmehr ist dies eine Teilung der einen Art in verschiedene Seinsweisen, wie z. B. die Farbe als außerhalb des Auges und innerhalb desselben befindlich angesehen werden kann. Denn die secunda substantia bedeutet die Natur der Art als in sich bestehend und sieht von allem anderen ab; die substantia prima aber bezeichnet diese selbe Natur der Art als Subjekt im einzelnen Sein. Es handelt sich deshalb hier mehr um die Teilung eines Analogon als um die einer Art, wie z. B. gesund ebenso ausgesagt wird vom Körper als von der Medizin; von jenem aber, weil er gesund ist, von dieser, weil sie gesund macht." [1])

Damit richtet Thomas die Untersuchung auf den wichtigsten Punkt, darauf nämlich, was eigentlich geteilt werde in die substantia prima und substantia secunda. „Nichts ist in der einen enthalten, was nicht in der anderen wäre." Also das reale Substrat ist dasselbe ebenso in der substantia prima wie in der substantia secunda. Der Inhalt der einen ist nicht etwas Geistiges, die Idee der Gattung und der Art; und der Inhalt des anderen etwas Materielles. Der Inhalt der secunda substantia ist nicht das Allgemeine und der der substantia prima das Besondere, Einzelne. Der Inhalt in beiden ist im Gegenteile genau derselbe, nur die Betrachtungs- oder die Seinsweise ist verschieden.

Dagegen darf nicht geltend gemacht werden, daß der

---

[1]) IX. de pot. art. 2. ad 6. Cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur in secunda quod non sit in prima, sed est divisio generis secundum diversos modos essendi; nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam. Prima vero substantia significat eam individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis.

Inhalt der Idee „Mensch" nur der Mensch ist, also in beiden Fällen derselbe; da doch die Gattung nichts anderes enthält als das Wesen des außenstehenden Einzelnen. Es wäre darauf zu erwidern, daß dies nicht zutrifft. Was in der Idee „Mensch" enthalten ist, kann in keinem Falle als dasselbe bezeichnet werden, wie jenes, was der einzelne Mensch in sich schließt. Die Idee geht nach mancher Seite hin weiter als das Einzelnding, wie z. B. daß die entsprechende Gattung in vielen Einzelndingen sein kann; und auf der anderen Seite erstreckt sich das Einzelnsein, zumal was Zeit, Ort ꝛc. betrifft, wieder weiter als die Gattung.

Nein; soll wirklich das Gemeinsame oder, wie Thomas sagt, der gleiche Inhalt für die **substantia prima** und die **substantia secunda** näher bestimmt werden, so kann nur der im ersten Paragraphen angeführte Ausdruck maßgebend sein: **Per se ens dicitur proprie substantia composita quae est suppositum.**

Was ist dem Stoffe zu eigen? Das Vermögen, einzelne Thatsächlichkeit und dadurch Sein zu besitzen oder um genauer zu sprechen, das Vermögen, nicht das andere zu sein; das Vermögen, die Negation alles übrigen in sich zu schließen. Wodurch allein kommt dieses positive Vermögen wirklich zustande? Dadurch, daß mit dem Stoffe eine Wesensform verbunden erscheint, die da nach einer ganz bestimmten Richtung hin von anderen Seinsstufen unterscheidet. Stoff und Form also zusammen mit ihrer Beziehung auf die einwirkende äußere Ursache — **substantia composita** — bilden oder sind das **suppositum**, d. h. das positive Vermögen, ein ganz einzelnes Sein zu besitzen, z. B. dieser Mensch zu sein. Das Vermögen präcis für die einzelnen Verhältnisse rührt dabei als von seinem Subjekte vom Stoffe her und wird deshalb auch immerdar vom Stoffe getragen; — das Vermögen für die allgemeine Seinsstufe „Mensch" von der Wesensform; beides zusammen bildet das subjektive Vermögen, einzelnes, von allem übrigen getrenntes, thatsächliches

Sein zu besitzen oder, was so ziemlich dasselbe bedeutet, unter dem unmittelbaren Einflusse der causa prima als der rein wirkenden Ursache zustehen. Dieses Vermögen ist das geschöpfliche suppositum, welches wohl Form und Stoff in sich einschließt, aber in sich subjektiv auf der Linie des Vermögens bleibt.

Dieses **suppositum** ist verschieden vom Stoffe als dem gänzlich unbestimmten Vermögen zu sein; von der Wesensform, als dem nur für die Gattung bestimmenden Vermögen; von der Substanz, als dem Vermögen für das wirkliche Sein gemäß der allgemeinen Wesensform; vom wirklichen Sein endlich selber, denn das **suppositum** ist nur Vermögen für das bestimmte, nach Ort und Zeit einzelne Sein. Der einzelne Mensch z. B. ist nicht der Stoff; nicht die Seele als die Wesensform; ist nicht die menschliche Substanz oder Gattung und auch nicht die reine Wirklichkeit; er enthält das subjektiv tragende Vermögen für das Menschsein nach Ort und Zeit und allen einzelnen Umständen.

Das ist, um ganz genau zu sprechen, das gemeinsame, der einheitliche Inhalt für die **substantia prima** und die **substantia secunda**: nämlich die nächste Potenz vom Subjekte selber aus, das wirkliche einzelne Sein zu tragen: **substantia composita, quae est suppositum.**

Das deutet Thomas positiv an, wenn er sagt:[1]) „Wenn da in der Begriffsbestimmung der „Person" behauptet wird, daß sie eine einzelne Substanz ist, so bezeichnet das Wort „Substanz" nicht in bestimmter Weise die **substantia prima**; sondern was der Teilung in **substantia prima** und **secunda** als gemeinsam zu Grunde liegt und erst durch den Zusatz

---

[1]) S. th. I. qu. XXX. art. 1. ad 2. In definitione personae, cum dicitur quod est individua substantia, ly substantia non significat determinate primam substantiam, sed quod communiter dividitur in primam et secundam, et per hoc quod additur individua, trahitur ad standum pro prima.

„einzeln" wird die substantia prima ausgedrückt." Dazu bemerkt Joannes a. S. Thoma (Log. II. p. qu. 15. de subst. art. 3.): Ergo secundum D. Thomam illud est divisum in primam et secundam substantiam, quod nomine substantiae ponitur in definitione personae: sed cum dicitur persona individua substantia, non est idem quod individua proprietas substandi; sed res ipsa substantialis.

Zwei Dinge sind also hier zu betonen:

1) Nicht die Eigenschaft, den hinzutretenden Accidentien als Subjekt zu dienen, bildet für sich allein das Gemeinschaftliche für die prima und secunda substantia, sondern die konkrete res ipsa substantialis, oder wie oben bemerkt wurde das suppositum, inwieweit es Stoff und Form in sich einschließt oder vielmehr die Zusammensetzung von Stoff und Form ist; substantia composita est suppositum.

2) Dieses suppositum ist von sich und der Substanz aus nur im Zustande des Vermögens, in linea potentiae. Das geht schon daraus hervor, daß unter den Accidentien, welche es trägt, das „wirkliche Sein" sich findet; wie Thomas in der längeren Stelle aus op. 44, welche im ersten Paragraphen angeführt wurde, ausdrücklich sagt. Dann aber ist es, wie wiederum Thomas sagt, de ratione personae, quod comprehendat omnia quae in re sunt, daß sie also Stoff und Form, die ganze Substanz ausdrückt. Die Substanz aber ist nur potentia essendi nur Vermögen zu sein; also kann das suppositum nichts umfassen, was nicht da ist, es hat von sich allein aus keinerlei Wirklichkeit. Zudem ist das Einzelnsein gerade das Princip des Unterschiedes zwischen dem einen und dem anderen; das präcise Wirklichsein ist aber überall dasselbe: es ist extra nihilum, nicht mehr und nicht minder; also kann das nächste maßgebende Princip des Einzelnseins, soweit es auf das Subjekt ankommt, nur im Vermögen liegen.

Wir berühren nicht die Wichtigkeit einer genauen Auffassung der Person oder des suppositum für die Auffassung

der Dreieinigkeit und der Menschwerdung. Es würde dies zu weit führen. Die richtige theologische Auffassung dieser Geheimnisse hängt aber auf das engste damit zusammen, daß die geschöpfliche Person oder das **suppositum** von sich aus im Zustande des Vermögens sich befinde.

Kurz zusammengefaßt ist das Gemeinsame, also das **divisum** für die **substantia prima** und **secunda** das aus der geschöpflichen Substanz kraft ihrer Beziehung zum erstwirkenden Grunde fließende unmittelbare Vermögen, einzelne Wirklichkeit zu empfangen. Daraus ergiebt sich ohne Schwierigkeit, was speciell unter **substantia prima** und was unter **substantia secunda** zu verstehen sei.

147. Begriffsbestimmung der substantia prima und der substantia secunda.

Man muß sich nun einmal mit der Idee befreunden, daß das Geschöpf im Vermögen, thatsächlich in der Möglichkeit subsistiert. Sobald die Wirklichkeit, das Erzeugnis des erstwirkenden Grundes, mit dem Geschöpfe sich vereinigt, wird auch sie unmittelbar selber wieder zu Möglichkeit; das Wirkliche wird aufgenommen nach der Art des Empfangenden, **secundum naturam recipientis.** Die geschöpfliche Substanz ist an sich **potentia**, Vermögen, also was auch immer in sie tritt, das wird auch Vermögen, d. h. es wird entwicklungsfähig. Dieser die ganze Philosophie beherrschende Grundsatz muß festgehalten werden, um die **secunda und prima substantia**, eine jede für sich genau zu bestimmen.

Subjekt sein; **substare accidentibus**: das ist in einem Worte die **substantia prima.** Thatsächlichsein **secundum genus et speciem**: das ist die **secunda substantia.**

Welches ist das erste **accidens**? Das Dasein. Das Ding, soweit es einfaches, einzelnes Sein hat und vermittelst dessen zu seiner Vervollkommnung andere Eigenschaften und Zustände aufzunehmen vermag, ist **substantia prima.** Soweit also der Mensch einfach Sein hat, insofern er das **ens com-**

munissimum besitzt, was da bei allen wirklichen Geschöpfen das gleiche ist, und insofern er kraft dessen fähig ist, noch anderes Sein zu tragen, ist er **substantia prima.** Er ist zuerst etwas einzelnes und vermittelst dessen äußert sich sein Vermögen, Mensch zu sein und Menschliches zu wirken. Dies dankt er dem Einflusse der **substantia prima**; dies macht ihn zu einem wirklich bestehenden „Subjekt", das anderer Bestimmungen gewärtig ist. Die **substantia prima** macht die im Stoffe, in der Form, in der ganzen Substanz, im **suppositum** bestehende Möglichkeit zu einer wirklich bestehenden, kraft deren das wirkliche Sein sowohl die allgemeine Entwicklungsfähigkeit als auch die Gattung und die Art sowie das Einzelnsein so durchdringt, daß die Gattung entwicklungsfähig und bestimmbar, das Einzelnsein immer mehr von dem Gattungssein durchdrungen wird; daß die species von der allgemeinen Art, das Einzelne vom Ganzen, das Ganze vom einzelnen ausgesagt werden kann. Das sinnbegabte Wesen ist vernünftig, **animal est rationale**; Petrus ist Mensch, dieser Mensch ist Petrus; Petrus ist ein sinnbegabtes Wesen, Petrus ist ein vernünftiges Wesen; — alle diese Aussagen haben jetzt ihre Richtigkeit.

So stehen wir schon vor dem Begriffe der **substantia secunda.** Dieselbe hat ihrem Wesen nach Beziehung zur Vernunft. Sie besteht in der Einheit, die da Grundlage ist für vernünftiges Erkennen und von welcher etwas ausgesagt werden kann. Das Bestimmbare, was somit als vervollkommnungsfähig bestimmenden Formen unterliegt, das ist an und für sich nicht erkennbar. Nur das Bestimmte und so in sich Geeinte kann thatsächlich den Gegenstand der Erkenntnis bilden. Halten wir immer fest, daß es sich hier nicht um eine Teilung handelt, wie die der allgemeinen Art in ihre Gattungen, wie z. B. der Art „sinnbegabt" **animal** in seine Gattungen, „vernünftig" und „unvernünftig" **rationale et irrationale**, sondern, wie Thomas fein sich ausdrückt um die Teilung eines analogon, also nur um verschiedene

Existenzweisen eines und desselben Seins. Wir werden dann das Richtige ohne Zweifel finden.

Insofern nämlich das **suppositum** oder die **substantia composita** betrachtet wird als etwas in sich Bestimmtes und demnach Erkennbares, von welchem **genus et species**, eine gewisse Art und die Gattung, ausgesagt werden kann; insofern ist von der **substantia secunda** die Rede. **Secunda** wird sie genannt, weil im Subjekte zuerst das Bestimmbare, Entwicklungsfähige angenommen werden muß, welcher die Bestimmtheit folgt, sobald die wirkende Ursache in thatsächlicher Wirksamkeit ist.

Demgemäß ist nun das **suppositum** 1) als Princip alles Einzelnseins und 2) als an sich nur Vermögen gar nicht und unter keiner Rücksicht **substantia secunda.** Es ist von sich aus absolut unerkennbar. Sobald es aber durch das einfachste Sein, **ens communissimum**, bethätigt ist, mag auch dieses Sein noch so gering sich darstellen, so besteht, da bereits damit eine gewisse Wirklichkeit und Bestimmtheit gegeben ist, aber auch nur insoweit, eine **substantia secunda.** Es kann vom **suppositum** etwas ausgesagt werden. Es untersteht nämlich der allgemeinen Aussage: „es ist"; mit anderen Worten, es wird von ihm behauptet, daß es das allgemeine Vermögen zu sein besitzt und daß ihm kraft dessen das Sein zugehört. Dies ist die allgemeinste Art, welche der **substantia secunda** zugehört.

Dieses Sein ist nun seinerseits vom Subjekte aus vervollkommnungsfähig und unterliegt dementsprechend nicht den Aussagen und Bestimmungen der Vernunft; — nach dieser Seite hin, d. h. nach der Seite, wo es vervollkommende und entwickelnde Formen aufnehmen und tragen kann, besteht eine **substantia prima.**

Wird nun folgegemäß dieses allgemeine Sein durch das „Menschsein" z. B. näher bestimmt, so liegt hier wieder eine Bestimmtheit vor; jetzt schon die Bestimmtheit der Art und der Gattung des **animal rationale.** Demgemäß also

ist wieder ein Gegenstand der Erkenntnis gegeben: eine **substantia secunda.** Die Vernunft sagt von dem vorliegenden **ens communissimum** aus: es sei ein sinnbegabtes vernünftiges Wesen. Dabei muß jedoch wohl unterschieden werden. Diese **substantia** ist durchaus nicht die allgemeine Art und Gattung, insoweit sie in der Vernunft besteht; sie ist nicht etwa die **species intelligibilis** oder die im Innern der Vernunft formende und bildende Idee. Nein; sie ist vielmehr das bestimmbare Vermögen vereint mit der bestimmenden Form, zusammen also die Substanz als subjektives Seinsvermögen im Innern des **suppositum** selber. Deshalb nimmt Thomas, wenn er die **substantiae secundae genera et species** wie im oben citierten Texte nennt, immer Bezug auf das einzelne: **convenit eis** (genera et species) **per individua**, hieß es da. Es wird nämlich vom **suppositum** ausgesagt, daß es identisch ist mit dem in ihm befindlichen, von ihm getragenen allgemeinen substantiellen Vermögen. Wird z. B. behauptet, „dies Einzelne ist ein Mensch," so wird damit ausgesprochen, „in diesem Einzelnen sei enthalten die Substanz „Mensch"; dieses Einzelne sei identisch mit der Substanz, mit der Gattung Mensch, soweit diese ein Einzelnes zu bilden vermöge."

Und wird gesagt, „dieser Mensch ist Petrus," so wird vom **suppositum**, d. h. von dem Vermögen, einzeln zu sein, von jener Substanz, die der **substantia prima** und der **secunda** gemeinsam ist, behauptet, sie, die an und für sich ebenso gut Petrus als Paulus sein konnte, sie sei nun gleichbedeutend mit Petrus und nicht mit Paulus.

Deshalb sagt bezeichnend Thomas l. c. op. 48 über die **secunda substantia**, von ihr gelte das **substare**, das Unterstehen, **sicut minus universale sub magis universali.** Soweit nämlich das Vermögen zu sein oder Mensch zu sein oder talentvoll zu sein im **minus universale**, im einzelnen, im **suppositum** ist, insoweit wird es ausgesagt vom **suppositum**, nicht insoweit es im Verstande ist. Ich kann nicht

sagen, die Vernünftigkeit ist die Menschheit, aber ich kann sagen, der Mensch ist vernünftig.

Mit dieser Beschränkung ist es richtig, zu sagen, die substantia secunda bezeichne die genera et species. Diese Beschränkung macht uns aber auch sogleich klar, wie so die Kenntnis, welche dem allgemeinen Sein geschuldet wird, von Gott entfernt werden muß und jene, welche vom einzelnen, vom eigensten ausgeht, Ihm zuzuschreiben ist.

148. Die Unvollkommenheit der Erkenntnis der Dinge, sofern dieselbe vom allgemeinen ausgeht.

Eine Stelle aus der Metaphysik des engelgleichen Lehrers wird uns den Weg zeigen, um dies deutlich zu machen.[1]) „Wenn die Arten der Dinge desto mehr die Principien des Bestehenden bilden, je allgemeiner sie sind, und deshalb am meisten als Princip erscheint, was schlechterdings von allem ausgesagt wird, so müßten die hauptsächlichsten Arten auch

---

[1]) Com. in metaph. III. lect. 8. Si genera sunt magis principia quanto sunt universalia, quae scilicet dicuntur de omnibus sint prima inter genera et maxime principia. Tot ergo sunt rerum principia, quot sunt hujusmodi genera communissima. Sed communissima omnium sunt unum et ens, quae de omnibus praedicantur: ergo unum et ens erunt substantiae omnium rerum. Sed hoc est impossibile; quia non possunt omnium rerum esse genus unum et ens: quia cum ens et unum universalissima sunt si unum et ens essent principia generum, sequetur quod principia non essent genera. Sic ergo positio qua ponitur communissima generum esse principia, est impossibilis, quia sequitur ex ea oppositum positi, scilicet quod principia non sunt genera . . . Quod autem ens et unum non possunt esse genera probat tali ratione. Quia cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia praedicare non poterit nec species sine genere nec genus sine speciebus. Differentia enim in plus est quam species . . . . Nulla autem differentia potest esse de qua non praedicatur ens et unum quia quaelibet differentia cujuslibet generis est ens et est una. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genere.

die tiefeingreifendsten Principien sein. So viel würden also Principien sein, als derartige ganz allgemeine Arten sind. Der allgemeinsten Arten aber sind zwei: die Einheit und das Sein, was beides von allen Dingen ausgesagt wird; also „das Eine und das Sein" würden die leitenden Principien aller Dinge bilden. Das aber ist unmöglich. „Das Eine und das Sein" kann nicht das Princip aller Dinge sein, denn da „das Eine und das Sein" die größte Allgemeinheit in sich enthalten, so würde, wenn „das Eine und das Sein" unter allen Arten die hauptsächlichsten wären, daraus folgen, daß überhaupt Principien keinerlei Arten oder genera sein könnten. Nun war aber gerade der Satz aufgestellt worden, daß die allgemeinsten Arten die Principien der Dinge wären. Also aus diesem Satze würde durchaus das Gegenteil folgen, daß nämlich überhaupt Principien in keinerlei Weise Arten oder genera seien. Daß aber „das Eine und das Sein" keine Arten sind, wird so bewiesen. Die Gattung entsteht dadurch, daß zu der Art eine Differenz hinzugefügt wird, wie z. B. zur Art animal die Differenz rationale tritt, damit die Gattung „Mensch" entstehe als sinnbegabtes (Art mit den Tieren gemeinsam) vernünftiges (Differenz von den Tieren) Wesen. Nun kann aber von der Differenz weder die Gattung ausgesagt werden noch die Art; es besteht z. B. keine Identität zwischen der Differenz „vernünftig" und der Gattung „Mensch" oder der Art „sinnbegabtes Wesen"; denn die Differenz erstreckt sich weiter als die Gattung; es sind noch mehr Wesen vernünftig als die Menschen, nämlich die reinen Geister und noch mehr gilt dies von der Art. Also ist „das Eine und das Sein" gar keine Art, denn „Eines und Sein" kann von allen Differenzen mit Recht ausgesagt werden, da es ja keine Differenz giebt, die nicht Sein und innere Einheit hätte. Also sind „das Eine und das Sein im allgemeinen" gar keine Arten und somit bildet das allgemeinste nicht zugleich die ersten Principien." Diese glänzende Stelle ist nebenbei die logische Zurückweisung alles Pantheismus, der ja eben in

allen seinen Phasen das Sein im allgemeinen, die Einheit im allgemeinen zum allgemeinen Grundprincip macht. Dies jedoch geht uns hier vorderhand nichts an. Die Worte des heiligen Thomas zeigen uns, wie recht er hatte, von Gott eine Art und Weise der Kenntnis zu entfernen, welche weder in ihrem Ausgange noch in ihrem eventuellen Ende irgendwelche Sicherheit und Gewißheit zu bieten vermag. Ist das **ens in communi** fähig, eine gewisse und sichere Kenntnis von einem einzelnen Dinge einzuleiten.

Nein; der Grund ist zum Teil in dieser Stelle klargelegt. Denn dieses ens in communi ist nicht einmal eine Art, ein **genus** und erscheint somit als völlig ungeeignet eine sichere Erkenntnis zu veranlassen. Die Substanz ist ja die leitende Richtschnur für die Erkenntnis; ihre logischen Teile aber sind Art und Gattung, d. h. das bestimmbare und bestimmende Element. Das **ens in communi** ist aber in dem Grade bestimmbar, daß es nicht einmal Art sein kann, also auch nicht die geringsten Grenzen für das Erkennen des eigenen Seins eines Dinges darbietet.

Dann aber haben wir bei der Besprechung der **substantia prima** und **secunda** gesehen, wie dieses allgemeine Sein, kraft dessen eben etwas ist, nur in Verbindung mit dem substantiellen Vermögen einen bestimmten Erkenntnisgegenstand bilden und somit nur zusammen mit dem **suppositum substantia secunda** sein kann. Sagen wir also, „das ist etwas," so geschieht dies nicht kraft dieses **ens communissimum**, sondern kraft der Substanz, die außen das **suppositum** durchdringt und innen in der Vernunft als formende Idee, wenn auch unbewußt, besteht und unter deren Führung zuerst dem Geiste es gegenwärtig und bewußt wird, daß jenes einzelne, welches vor ihm steht, das Vermögen im allgemeinen zu sein in sich einschließt und das somit Sein von ihm ausgesagt werden kann. An sich betrachtet ist dieses **ens in communi** so sehr seinem Wesen nach bestimmbar, daß es, kaum entstanden im Verhältnisse zum suppositum

sogleich im Subjekt der erste und allgemeinste Vermittler aller wirklichen Entwicklung, also aller Bestimmung und Vervollkommnung wird, weil in ihm allein genommen keinerlei besondere Bestimmtheit enthalten ist. Alle Dinge *sind* eben und erst weil sie überhaupt sind, erscheinen sie der Bestimmung im einzelnen fähig. **Substat accidentibus**, sagt kurz Thomas von diesem Sein. Was aber keine Bestimmtheit in sich trägt, das kann keinen selbständigen Grund für eine sichere und bestimmte Kenntnis abgeben.

Kann dieses ens in communi den Schlußpunkt der Erkenntnis bilden, so zwar, daß es den geistigen Blick von allen Seiten zu begrenzen vermöchte?

Das ist noch weniger möglich. Was in der äußeren Natur keine Grenze abgiebt, das kann dies auch nicht für die Erkenntnis. In der äußeren Natur aber ist es die *Substanz* der Dinge, welche die Richtschnur alles thatsächlichen Seins bildet und nicht das allgemeine Sein. Also muß auch die Substanz die Richtschnur oder die Grenze des Erkennens sein.

149. Zweiter Einwand von Vasquez und Lessius.

Ist sie es nun thatsächlich für Gott auch? Ist die Substanz als einzelne im Geschöpfe unmittelbar von Gott gekannt? Ehe diese Frage beantwortet wird, ist ein zweiter Einwurf zu erledigen. Derselbe stammt von P. Vasquez (disp. 50, cap. 6.) und wird gekräftigt durch P. Lessius. Das göttliche Wesen hat keine notwendige Verbindung mit den Geschöpfen; also kann es nicht die Kenntnis von deren eigenstem Sein vermitteln. Die Konsequenz kann nicht bezweifelt werden. Denn damit ich z. B. den Baum mit Sicherheit erkenne, muß die Idee, welche diese Kenntnis vermittelt, einen notwendigen, fehllosen Zusammenhang mit dem Sein des Baumes haben. Wäre in der betreffenden Idee nur enthalten, daß der Baum so sein kann, aber auch anders; so würde eine solche Idee keineswegs zur sicheren Kenntnis des Baumes

führen. Damit die Erkenntnis des Baumes eine sichere sei, muß die Idee derart vermitteln, daß das Sein des Baumes nicht anders sein kann, als ihr entsprechend und daß somit, sobald ich diese Idee mir vergegenwärtige, auch der wirkliche Baum seiner Substanz nach mir ohne Fehl bekannt werde.

Ist aber der Vordersatz ebenso richtig? Besitzt das göttliche Wesen keine solche Verbindung mit den Kreaturen, daß dadurch die letzteren mit Sicherheit erkannt würden?

Nein, sagt Vasquez, und beweist dies folgendermaßen: Wäre das Wesen Gottes mit Notwendigkeit verknüpft mit den Kreaturen, so würde, wenn das eine fällt, auch das andere fallen müssen. Das Wesen Gottes aber ist dermaßen unabhängig, daß es, wenn auch alles Geschöpfliche nicht wäre oder unmöglich wäre, nicht aufhören würde zu sein. Also besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen Geschöpf und Schöpfer, kraft dessen ersteres mit unfehlbarer Sicherheit erkannt werden könnte.

Der Obersatz wird weiter erklärt. Gott, die Wahrheit seinem Wesen nach, erkennt, daß Petrus predigt; also predigt Petrus. Gott ist jedenfalls die ungeschaffene Wahrheit; Petrus predigt, ist eine geschöpfliche Wahrheit. Besteht zwischen diesen beiden ein notwendiger Zusammenhang? Dann fällt die ewige Wahrheit fort, sobald die Wahrheit, daß Petrus predigt, fortfällt. Von letzterer aber ist die Voraussetzung ganz wohl möglich, daß sie nicht besteht; also müßte unter dieser Voraussetzung auch dann folgen, daß die ungeschaffene Wahrheit nicht besteht oder wenigstens, daß ihr Nichtbestehen möglich ist. Es würde ja ebenso, wenn ich in dem Satze: Petrus ist Mensch, also hat er das Vermögen zu denken; den Folgesatz negiere, sich ergeben, daß auch der Vordersatz falsch ist, falls der Zusammenhang zwischen „Mensch“ und „Vermögen zu denken“ innere Notwendigkeit besitzt.

Das ist aber unmöglich. Selbst wenn es gar keine geschaffene Wahrheit gäbe, würde die ewige Wahrheit die-

selbe bleiben; denn sie ist innerlich notwendig, während alles Geschöpfliche nur zufällig Sein hat.

Ferner: Entweder wird die Allmacht Gottes in Beziehung gebracht zu den möglichen Geschöpfen oder zu den zukünftigen. Im ersten Falle leuchtet es von selbst ein, daß die Allmacht zu keinem einzelnen Geschöpfe eine notwendige Beziehung hat, denn jedes Mögliche besagt dem Begriffe der Möglichkeit gemäß, daß es sein und nicht sein kann; also kann auch die Allmacht Gottes nicht mit Notwendigkeit die Kenntnis einer bestimmten Kreatur vermitteln, so daß letztere auf Grund der wirkenden Ursächlichkeit erkannt würde. Im zweiten Falle könnte gesagt werden, der göttliche Willensbeschluß bilde die Vermittlung für die betreffende Kenntnis. Aber dann wird entweder dieser Willensbeschluß in seiner Substanz genommen und da ist es nicht notwendig, daß eine Beziehung zu bestimmtem geschöpflichen Sein mit hinzugedacht werde, denn der Willensbeschluß ist in seinem substantiellen Sein gleichgültig und völlig indifferent für das einzelne Wirkliche im Geschöpflichen; — oder er wird genommen, insoweit er auf eine bestimmte Kreatur hin determiniert ist; diese **determinatio** wäre jedoch diesfalls etwas der Substanz des Willens ganz und gar Äußerliches, eine pure Relation, ein **ens rationis**, vermittelst dessen unmöglich etwas Reales erkannt zu werden vermag.

Lessius verschärft das Argument durch den Hinweis auf die Sünde. Jedenfalls hat Gottes Wesen durchaus gar keine positive Beziehung zur Sünde; so daß Er wenigstens diese in keinem Falle vermittelst seines Wesens mit Gewißheit erkennen kann. Man solle nicht mit dem „erlaubenden Willensbeschlusse" sich behelfen und sagen, Gott kenne die Sünde, weil Er beschlossen hat, sie im einzelnen Falle zu erlauben. Denn ein solches Erlauben hat nur vermittelst der geschöpflichen Fähigkeit zu fallen eine irgendwelche Verbindung mit der Sünde. Das Erlauben erscheint höchstens als eine **conditio sine qua non**; nicht als **ratio formalis** der Sünde;

nur eine ratio formalis aber vermag für das Erkennen eine Vermittlung zu bilden.

Das ganze Argument scheint durch Thomas selber seine Bestätigung zu erhalten, der da schreibt:[1]) „Etwas erkennen vermittelst eines anderen Seins heißt unvollkommen erkennen, wenn es sich um etwas handelt, was von sich selbst aus erkennbar ist." Denn offenbar sind die Kreaturen von sich aus erkennbar, so daß eine Vermittlung durch etwas anderes, nämlich durch das Wesen Gottes nach Thomas eine Unvollkommenheit im göttlichen Erkennen bezeichnen würde.

So weit der Einwurf.

150. Antwort.

Die Antwort auf diesen Einwurf hat uns Vasquez leicht gemacht. Er nimmt nämlich ebenfalls in Gott Ideen an, die da ein Abbild der Geschöpfe sind. Die ganze Frage also, die er aufwirft, richtet sich auch gegen ihn. Trotz der Ideen bleiben die Kreaturen kontingent, sie können von sich aus sein oder nicht sein. Unter der Voraussetzung also, daß sie nicht sind, daß also ihre Wahrheit aufhört, würde auch die Wahrheit in Gott fortfallen; falls die Verbindung mit dem Geschöpfe eine notwendige ist. Ist dieselbe aber nicht notwendig, so nützen für eine gewisse und sichere Erkenntnis diese Ideen gar nichts, von woher auch immer sie kommen mögen. Vasquez wird es schwer haben, von seinem Standpunkte aus eine genügende Antwort zu finden.

Wir unsererseits finden zuvörderst in der Weise, wie er sich auf die Allmacht Gottes beruft, manches recht dunkel. Der Satz: „Wenn auch alle Kreaturen unmöglich wären, so würde doch die Allmacht Gottes in sich vollendet bleiben," ist dermaßen allgemein, daß er entweder gar kein Verständ-

---

[1]) S. Th. I. qu. XIV. art. 10. ad 4.: Cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se.

nis bietet oder wenn er den theologischen termini angemessen aufgefaßt wird, eine reine Tautologie enthält.

Eine Kreatur kann ja gar nicht ihre Möglichkeit verlieren außer durch die Leugnung der Allmacht Gottes. Möglichsein ist für ein Sein eine **denominatio extrinseca**; es ist möglich nur mit Rücksicht auf eine Macht. Der Marmor erhält das Möglichsein, um ein Kunstwerk zu werden, durch die Fähigkeit des Künstlers. Soll eine Kreatur als unmöglich vorausgesetzt werden, so kann dies nicht anders geschehen, als dadurch, daß die Macht Gottes fortgedacht wird. Wird also alle Kreatur als unmöglich gedacht, so folgt ganz sicher die Auflösung der göttlichen Allmacht.

Dasselbe ist mit der Wahrheit der Fall. Ist der gesehene Gegenstand nicht da, dann bleibt keinesfalls die Anschauung bestehen, sondern diese hört auf und damit zugleich die entsprechende Wahrheit; mag auch das Angeschautwerden selbst keine **entitas realis**, sondern nur eine **denominatio extrinseca** sein. Die Begründung der Konsequenz und des Vordersatzes also beweist nichts. Das folgt noch aus einem Texte des heiligen Thomas:[1]) „Wenn von einer Linie ein Punkt thatsächlich entfernt wird, so vergeht nicht die Linie; wenn sie aber in der Weise verringert würde, daß sie nicht mehr in einen Punkt auslaufen könnte, dann wäre es vorbei mit der Substanz der Linie. So nun geht für Gott nichts zu Grunde, wenn die Kreaturen kein Sein haben; das Gegenteil aber findet statt, wenn Gott die Möglichkeit benommen wird, Kreaturen hervorzubringen."

Zu sagen, alle Kreaturen sind unmöglich, das würde sonach, anstatt die Allmacht Gottes intakt zu lassen, ganz

[1]) II. de verit. art. 3. ad XI.: Quod si punctum diminuatur in actu a quantitate lineae non perit quantitas lineae; si tamen diminuatur, quod linea sit terminabilis ad punctum perit substantia lineae: sic etiam nihil deperit Deo si creaturae non ponantur in esse, deperit tamen si auferatur ab eo potestas producendi creaturam.

sicher eine volle Leugnung derselben und damit eine Leugnung Gottes mit sich bringen; denn das hieße, Gott kann sie nicht hervorbringen.

Aber auch der erste Obersatz selber hat mehr den Schein für sich als die Wahrheit. Denn nicht jeder notwendige Zusammenhang bedingt Abhängigkeit und Unvollkommenheit. Die göttlichen Personen z. B. haben untereinander den innerlich notwendigsten Zusammenhang; sind aber nicht abhängig voneinander.

Ähnlich verhält es sich mit dem Zusammenhange des göttlichen Wesens und der Geschöpfe. Da besteht keine Abhängigkeit von seiten Gottes und trotzdem ist der Zusammenhang ein durchaus notwendiger, nämlich von seiten der Kreatur. Notwendigerweise hängt nach allen Seiten die Kreatur von Gottes Willensbeschlusse ab, also kraft und vermittelst seines Willensbeschlusses kann Gott die Kreatur erkennen. Und eben deshalb kann Er sie als terminatio seines eigenen Willensbeschlusses tiefer und unfehlbarer erkennen, weil Er in keiner Weise von ihr abhängt und somit auch von ihr keine irgendwelche Änderung erleidet.

Was Lessius von der Sünde sagt, ist damit ebenfalls erledigt. Das Erlauben von seiten Gottes besitzt eben eine unfehlbare Verbindung mit der fallenden Kreatur; wenn auch nicht auf Grund des positiven Einflusses und der wirkenden Ursächlichkeit, so doch infolge der geschöpflichen Ohnmacht. Sowie die Welt unfehlbar in Nichts zerfallen würde, wenn Gott seinen Konkursus auch nur für einen Augenblick aufhöbe und dies dann Gott mit Sicherheit erkännte im Beschlusse, diesen seinen Konkursus aufzuheben; ebenso kann der Mensch nicht anders aufrecht stehen als unter dem Einflusse der Gnade Gottes. Beschließt deshalb Gott, seine Gnade nicht zu geben, so ist das notwendigerweise für das Geschöpf ebensoviel als unfehlbar fallen und sonach kann Gott dieses Fallen in seinem betreffenden Willensbeschlusse mit Sicherheit erkennen.

151. Nicht kraft der geschöpflichen Substanz erkennt Gott das eigene Sein der Geschöpfe.

Wir müssen jedoch solchen und ähnlichen Einwürfen allen Boden entziehen. Dies wird geschehen, wenn wir den Ausführungen des heiligen Lehrers weiter folgen. Eben hatten wir einen Text aus Thomas angeführt, der nach der Meinung der Molinisten gegen die Ansicht der thomistischen Schule sich richten soll. Danach sollte es eine Unvollkommenheit des göttlichen Erkennens bedeuten, wenn Gott die Geschöpfe nicht aus ihnen heraus erkenne, da sie doch aus sich allein erkennbar seien; sondern wenn Er sie vielmehr, wie die Thomisten meinen, per aliud erkennen, nämlich vermittelst seines eigenen Wesens.

Es ist sonderbar, welches Mißgeschick die Molinisten begleitet, wenn sie den Aquinaten zur Stütze ihrer Lehrmeinung anführen wollen. Wer sagt denn, daß Gott die Geschöpfe und zumal die freien Akte erkenne per aliud? Wer nimmt denn eine Vermittlung an zwischen den Kreaturen und Gott rücksichtlich des Erkennens? Wer hat denn die **scientia media** auf den Schild erhoben?

Da ist bald die „**supercomprehensio**“, d. h. etwas, was weder mit dem Wesen Gottes koincidiert noch mit etwas Geschöpflichen, als das „**aliud**“ zu betrachten, vermittelst dessen die göttliche Kenntnis zustande kommt; bald ein sogenanntes „**futurum decretum**“; bald im allgemeinen die „objektive Wahrheit“. Eben die Thomisten wollen von einem solchen „**aliud**“, was da zwischen Gott und den Geschöpfen vermitteln und wodurch die Erkenntnis möglich gemacht werden soll, nichts wissen. Da erkennt Gott in seinem eigenen Wesen, was Er macht und dieses kann gar nicht in dem von Vasquez bezeichneten Sinn als ein „aliud“, d. h. als etwas Fremdes betrachtet werden. Thomas sagt ausdrücklich bei Gelegenheit der Behandlung des freien Willens: kein „**alius**“ könne den freien Willen bestimmen, „**nisi solus**

Deus qui solus est causa ipsius sustinens eam in esse“ (III. c. g. c. 88.).

Doch sehen wir vorderhand davon ab. Lassen wir zudem die „objektive Wahrheit“ gelten, wie die Gegner sie auffassen; nämlich als nur in der Sache bestehend und nicht im Verstande, was letzteres allerdings schon der Begriff „Wahrheit“, adaequatio intellectus et rei, bedingen dürfte. Sei die objektive Wahrheit nichts anderes als die Übereinstimmung zwischen der äußeren Erscheinung, also den hervortretenden Einzelnheiten und der inneren Substanz; z. B. daß die äußere Erscheinung des Goldes dem inneren Wesen desselben entspricht. Wir fragen dann: Genügt diese Wahrheit, um eine Kenntnis des fraglichen Dinges zu besitzen gemäß dessen eigenem, von anderen Dingen verschiedenem Sein? Thomas weist dies zurück. Dadurch wird wohl erkannt, was mehreren Dingen gemeinschaftlich ist; aber nicht, was sie trennt.

Die Vernunft sagt dasselbe. Was ist denn das leitende Element für diese Kenntnis? Offenbar die betreffende Wesensform. Ich erkenne kraft der Vernunft das Wirkliche, insoweit es Mensch, Stein, Pflanze u. s. w.; im allgemeinen inwiefern es von einer substantiellen Form durchdrungen auf einer gewissen Seinsstufe steht. Soweit nur also erstreckt sich die „Wahrheit“ vom „Objekte“ aus — das Gegenteil können selbst die Molinisten nicht sagen — als die Wesensform im Dinge den subjektiven Grund, das innere Warum für das einzelne Sein abgiebt.

Wir täuschen uns in diesem Punkte nur zu häufig. Weil wir die Einzelnheiten sehen und hören, also sie erkennen, meinen wir, diese Erkenntnis sei eine geistige, eine vernünftige Kenntnis. Das ist durchaus nicht der Fall. Geistig-vernünftig ist eine Kenntnis nur dann, wenn ihr der innere Grund des Erkannten vorliegt und nur nach diesem Maßstabe ist ein Ding von sich aus, d. h. objektiv wahr.

Gerade nun aber für diese Einzelnheiten als Einzelnheiten

besteht im Dinge selbst kein maßgebender Grund; ein solcher ist nur dafür vorhanden, daß es menschliche, pflanzliche u. dgl. Einzelnheiten sind. Somit hat das Ding für dieselben von sich aus keinerlei Wahrheit. Oder wo ist im Petrus der maßgebende Grund dafür, daß er gerade heute lebt, gerade heute wirkt, daß er diese und nicht jene Länge, diese und nicht jene Dicke hat? Daß dies alles in menschlicher Weise Petrus hat, dafür ist der Grund die Wesensform; aber daß im einzelnen Falle dieser bestimmte Grad eintritt, dafür ist die Wesensform ganz im Gegenteil, anstatt den notwendigen Grund zu bieten, durchaus gleichgültig.

Eine „objektive Wahrheit" also, mag sie auch im Sinne der Gegner aufgefaßt werden, enthüllt bloß das Gemeinsame; sie kann gar nicht — und diese Unmöglichkeit ist metaphysisch — den hinreichenden Grund für die Erkenntnis des eigenen Seins im einzelnen bieten. Die Wesensform im Dinge formt eben nur für eine gewisse allgemeine Seinsstufe, und nicht für alle Einzelnheiten. Was aber im Dinge keinen Grund hat, das kann auch nicht als diesem Grunde im Dinge entsprechend erkannt werden; d. h. es besitzt nach dieser Seite in sich keine „objektive Wahrheit".

Das alles macht sich in noch höherem Grade speciell geltend beim freien Akte. Haben nämlich die anderen einzelnen Thätigkeiten immerhin auch dafür, daß sie einzeln sind, einen gewissen bestimmenden Grund in ihrer Substanz, so besteht das Wesen des freien Aktes gerade in der völligen Losgelöstheit nicht nur von der Substanz des Geschöpfes, sondern sogar vom Willensvermögen, soweit wenigstens die freie Bestimmung in Betracht kommt.

Der Mensch kann niemals seinen eigenen freien Akt mit Sicherheit erkennen! Warum? Weil die Richtschnur des menschlichen Erkennens die Substanz im Stoffe ist und nur soweit diese, welche auch immer es sein mag, führt, soweit erkennt der Mensch. Der freie Akt erhält aber nicht seine innere hinreichende Bestimmung durch irgend eine

geschöpfliche Substanz; also kann auch der einzelne Mensch nie von sich allein aus den wirklichen inneren Grund seines freien Aktes erkennen. Dann hat aber auch dieser freie Akt von sich aus keine Wahrheit. Denn Wahrheit kann nur da bestehen, wo die äußere Erscheinung dem inneren maßgebenden Grunde entspricht. Oder soll nach den Molinisten ein „Unbewußtes" die leitende Gewalt besitzen und dem von Ewigkeit her voll selbstbewußten Gott sich als Richtschnur vorstellen? Das Unbewußte spielt allerdings im Bereiche des Geschöpflichen eine große Rolle; wir hatten bereits Gelegenheit, dies anzudeuten. Aber ein „Unbewußtes" ist vernünftigerweise nur dann möglich, wenn in jeder Beziehung das voll selbstbewußt Bestimmende und Einwirkende vorangeht.

Also die substantielle Wesensform, welche im Dinge das leitende Princip ist, soweit es auf das mit anderem Gemeinschaftliche, nämlich auf die gemeinsame Seinsstufe ankommt, kann gar nicht ein geeignetes Princip sein, um das eigene Sein zu erkennen, welches den Unterschied und die Trennung von allem übrigen in sich schließt. Wir erkennen durch die Wesensform — übrigens auch „per aliud", denn die Idee ist nicht das einzelne Ding —; aber wir erkennen dadurch nur das Allgemeine, Notwendige; die Sinne vermitteln die Erkenntnis des Eigenen, Besonderen, Zufälligen. Der Schöpfer aber erkennt unmittelbar das Einzelne und Besondere oder Eigene und zwar erkennt Er als direkten Erkenntnisgegenstand seitens der Geschöpfe das suppositum oder die **substantia**, inwiefern sie in substantia prima und **substantia secunda** geteilt oder genauer, inwiefern sie von dem wirklichen Sein erreicht wird.

Das Geschöpf ruht im Vermögen, in der Potenz; es erkennt durch das Potentielle das Aktuelle; von der allgemeineren, mehr indistinkten Potenz (S. Th. in physic. lib. I. lect. I.) bringt es vor zur bestimmteren und distinkteren; vom allgemeinen Sein zum Sein der Art; vom Sein

der Art zu dem der Gattung und von da aus zu irgendwelcher Erfassung des Thatsächlichen, die aber immer höchst zufällig ist.

Der Schöpfer ruht in der reinsten, einzelnsten Thatsächlichkeit, im **actus purus**. Er erkennt in Sich alles das, was das Nichts, resp. die Substanzen und Vermögen zu einzelnem thatsächlichem Sein bethätigt und bestimmt.

Den Molinisten macht das Wesen Gottes immer Schwierigkeiten, weil sie es nach Weise der geschöpflichen Wesenheiten auffassen; als ob es innerlich gleichgültig oder indifferent sei gegen einzelnes Sein. Darin liegt ihr Fehler. Gott ist wohl sein Wesen, aber Er ist es so, daß Er sein in allem bestimmtes einzelnes Wesen ist. Seine Freiheit ist nicht Gleichgültigkeit, sondern die Fülle innerer Bestimmtheit; die von allem Äußeren losgelöste Selbständigkeit. Außen ist nichts, was auf Gott einfließen kann, was ihm sagen könnte: So muß das werden. Wie Er, die wahrste Allgemeinheit und das reinste Einzelnsein, es in Sich bestimmt hat und zwar kraft seines Willens, denn Er ist sein Wille, so geschieht es thatsächlich und vermittelst dieser seiner auf alles Einzelne ohne Ausnahme sich erstreckenden Thatsächlichkeit erkennt Er. **Diffundit bonitatem suam**, sagt Thomas, **sicut possibile est**. Gott ist sein freier Wille, dies ist sein Wesen und dies bestimmt sein **posse**; also kann Er gar nicht anders als in thatsächlichster, vollkommenster Freiheit, d. h. wie Er will, das Einzelne bethätigen und erst kraft dieser Vollkommenheit besitzt das einzelne Ding Sein, Wahrheit und Erkennbarkeit.

Das beweist nun Thomas im letzten Teile des Artikels.

152. Stringenter Beweis des heiligen Thomas.

Vermittelst des Vollkommenen wird das Unvollkommene erkannt.

Gott schließt in Sich als reinem Akte alle Vollkommenheiten des Geschöpfes ein.

Also erkennt Er das Geschöpf nach dessen eigenstem Sein.

Der Obersatz ist klar. Wer die Mathematik z. B. vollkommen erkennt, der weiß damit auch, in welchem Grade unvollkommen die Kenntnis eines Schülers ist. Wer dagegen nur die Art weiß, jenes also, was noch in Potenz ist zur bestimmten Gattung, der weiß damit nicht die bestimmte Gattung, sondern ist in Potenz zu dieser Kenntnis. Die Kenntnis z. B. des „Sinnbegabten", des „**animal**", schließt nicht die Kenntnis des „Vernünftigen", des „**rationale**", mit ein; sondern sie ist offen für die Gattungen, welche durch die Differenzen „vernünftig" und „unvernünftig" bestimmt werden. Wohl aber ist das Gegenteil der Fall. Wer das Vollkommene, Bethätigende weiß, also z. B. das „**rationale**", der weiß auch das Unvollkommene, Bestimmbare, das „**animal**". Wer also die Fülle alles Seins ist und kennt, der muß auch das Unvollkommene kennen, d. h. jenes, welches nur in mangelhafter, begrenzter Weise Sein hat; denn er kennt eben alles Sein.

Doch Thomas spricht, um alle Äquivokation zu vermeiden, nicht von Sein, sondern von Vollkommenheit, obgleich beides schließlich auf dasselbe hinauskommt. Es geschieht, um so recht klar die Konsequenz zu zeigen: daß und wie nämlich Gott das „eigene" Sein der Geschöpfe erkennt. Alles bestätigt sich im System des heiligen Thomas gegenseitig. Gott erkennt das eigene Sein der Geschöpfe, weil Er die **causa materialis**, die Quelle des Eigenseins oder des Nichtandersseins, kennt und Er erschöpft mit seiner Kenntnis die **causa materialis**, weil diese nur das Vermögen giebt und nur in Potenz ist; sie ist das **imperfectum** und Er das Vollkommene, von dem Alles kommt, was der **causa materialis** als Positives in ihrer Potenz zugehört. „**Imperfectum meum viderunt oculi Tui,**" so feiert der Psalmist die einzig dastehende Wissenschaft Gottes. Was für alle Geschöpfe unsichtbar ist d. h. unkennbar, ein bloßes Vermögen, das umfaßt mit seinem Wissen der allmächtige Herr.

Es bedarf dies noch weiterer Erläuterung.

Je vollkommener ein Künstler in seiner Kunst ist, desto mehr wird er auch die Unvollkommenheit zu würdigen wissen, die ihm sein Stoff entgegenbringt. Mit der vollkommenen Kenntnis der Pflanze ist dem Gärtner auch die Kenntnis des Bodens gegeben, in welchem sie gedeiht und auf den ersten Blick weiß er, ob und warum ein einzelner Boden nicht geeignet ist. Das gehört mit zum Wesen und zur Idee „Pflanze", denn sie kann eben nur auf einem in gewisser Weise vorbereiteten Boden gedeihen. Jener Bildhauer versteht sehr stümperhaft seine Kunst, der da den Stein nicht zu beurteilen versteht. Es ist das für den wahren Künstler eine gewisse Anschauung, die in den meisten Fällen keines besonderen Studiums bedarf. Er hat die Würdigung der Materie, welche er vervollkommnen und bethätigen soll, sozusagen, mitbekommen mit der Kunstidee, die ihm gleichfalls durch keinen Fleiß und durch keine Anstrengung verschafft werden könnte.

Pectus facit disertum, sagt Cicero. Der wahre Redner hat nicht nur Gewalt über die ihn begeisternde Idee, sondern auch über die wirksame Zusammenstellung der Worte, über den Stoff, welcher den Ausdruck der Idee trägt.

Ist deshalb das Wort die Idee oder gar der Redner? Ist der Stein der Bildhauer? oder der Boden die Pflanze und der Gärtner? Gewiß nicht. Aber das liegt in der Idee, daß sie der Natur der Sache gemäß auch das, was ihr entgegensteht, beleuchtet. Wer von einer Idee recht durchdrungen ist, der wird ganz notwendigerweise auch das derselben direkt entgegenstehende, also dieselbe nicht tragende Sein erkennen. Er wird eben finden, daß seine Idee nicht darin maßgebend ist; seine Idee strahlt ihm daraus nicht wieder. Der Keusche beurteilt am besten, was unkeusch ist; während der Unkeusche sich allmählich an die unanständigsten Worte und Gelegenheiten gewöhnt und am Ende gar kein Urteil mehr darin beanspruchen kann.

Um wie viel mehr muß dies aber auf Gott angewandt werden, der dem Wesen nach Sein ist, also dem nur das Nichts gegenübersteht. Er allein kann das Nichts seinem ganzen Umfange nach würdigen, denn Er durchdringt durch und durch das Sein; nur insoweit etwas in Ihm seine Ursache hat, nur insoweit ist es. Was ist für das Geschöpf unerkennbar? Die reine Potenz, das reine Vermögen. Denn das Geschöpf erkennt nicht von vornherein und rein aus sich selbst heraus in thatsächlich einzelner Wirksamkeit; es wird in seinem Erkenntnisvermögen erst bethätigt und geformt von außen her; nicht in sich vollkommen steht es da.

Von einem außen befindlichen Vermögen aber, das ja in sich betrachtet keine Thatsächlichkeit einschließt, sondern dies nur *kann*, vermag keine thatsächliche Einwirkung auf das Erkenntnisvermögen auszugehen. Das Geschöpf also kann alles das, was an sich nur Vermögen ist, nicht erkennen.

Und darin liegt der Grund, daß die causa materialis, soweit sie im Subjekte reicht, der Erkenntnis widerspricht, und daß erst, soweit irgendwie eine Loslösung von dieser Art Kausalität eintritt, eine Erkenntnis möglich wird. Die causa materialis ist die Quelle davon, daß etwas sein oder werden kann; nicht aber davon, daß etwas wirklich ist. Sie ist nicht die unmittelbare Quelle von etwas Thatsächlichem, sondern nur von Potenz, von Vermögen. Sie ist ferner die Quelle — und das kommt auf dasselbe hinaus —, daß etwas während des thatsächlichen Seins nicht das andere ist. Denn was an sich etwas Bestimmtes nur werden kann, das schließt einerseits das thatsächliche Sein aus und andererseits, daß es etwas anderes werden kann. Jedes Sein also, welches auf einer causa materialis basiert, entwicklungs- und vervollkommnungsfähig ist, wie dies allem kreatürlichen Sein zukommt, kann weder seine eigene causa materialis, d. h. den inneren Grund für die Einzelnheiten seines eigenen Bestandes geistig erkennen, noch die causa materialis eines anderen. Denn diese Materialursache in ihm *verneint*,

daß es etwas anderes ist und werden kann; die Erkenntnis aber behauptet, daß das eine das andere ist, sie ist die innigste Einheit zwischen sonst verschiedenen Dingen.

Gerade der Umstand jedoch, der für die Kreatur die Erkenntnis der Materialursache und dessen, was von ihr ausgeht, der subjektiven Einzelnheiten, unmöglich macht, dieser selbe Umstand thut dar, wie Gott eben da seinen eigensten Erkenntnisgegenstand findet, wo derselbe für die Kreatur aufhört. Warum? Seine Einwirkung ist der Grund für die causa materialis. Weil die causa materialis nur Vermögen ist, deshalb hat sie den Grund ihres Seins nicht in sich; kann deshalb von sich aus nicht erkannt werden. In Gott findet sich der bethätigende Grund und die Richtschnur dieses Vermögens, des „imperfectum“ par excellence; — also muß Gott gerade ein solches Vermögen auf Grund seiner selbst, seiner Vollkommenheit, seiner bethätigenden Kraft erkennen. Und da von der causa materialis alles Eigene, alles Einzelne fließt, erkennt Gott — und das ist die ihm allein reservierte Domäne im Bereiche des Erkennens — Er erkennt das eigene Sein in der Kreatur als deren eigenes.

Wir sagen ausdrücklich „als deren eigenes“. Er erkennt wie niemand den Umfang und die Bedeutung des Nichts; — etwa weil dasselbe in Ihm vorhanden ist? Nein, sondern weil Er das Sein kennt. Er weiß, daß nur Er Sein ist und daß soweit nicht seine Ursächlichkeit reicht, nichts ist. Der Arzt, der die gesunde Konstitution des menschlichen Körpers recht vollkommen kennt, der weiß auch am allerbesten die Störungen derselben; nicht weil die Krankheiten in ihm eine besondere Idee hervorriefen und vermittelst derselben erkannt würden, sondern weil sie das gerade Gegenteil von Gesundheit sind.

Gott weiß, daß das Nichts hilflos ist, weil nur in Ihm Macht ist. Er weiß, daß das Nichts nicht Sein hat, weil Er alles Sein hat. Auf Grund seiner höchsten Vollkom-

menheit im Sein erkennt Er durchdringender wie es nur immer ausgesprochen werden kann das Unvollkommene. Er weiß, daß das Nichts thatsächliches Sein von sich aus nicht werden kann; Er weiß, daß es auch durch keinerlei Einfluß in thatsächliches Sein umgekehrt werden kann, als ob etwa dann sein Wesen Thatsächlichkeit würde, denn das Nichts kann ebensowenig seine Natur verlieren, wie das Sein.

Wenn Gott durch seine Allmacht „ruft, was nicht ist", so kann das nur heißen, daß nun als Grundlage des Seins ein Vermögen vorhanden ist, welches darin, daß es thatsächlich wohl sein aber auch nicht sein kann, immer die Spur seines Ursprunges trägt. Dieses Vermögen — und nichts anderes kann die subjektive Grundlage der Geschöpfe sein — dieses Vermögen kann nur unter dem Einflusse dessen etwas, der es aus dem Nichts gezogen; es hat keinerlei Grund zu sein, keinerlei Anspruch für das Sein in sich, außer wie der Urgrund dies bestimmt.

Gott kennt dieses Grundvermögen natürlich in seiner Eigenheit. Denn Er kennt sein Sein und weiß, in welcher Weise verursachende Kraft von demselben ausgegangen ist. Er weiß, wie Er sein eigenes Sein dem Wesen nach ist und wie demnach, was Er wirkt, auch eigenes, freilich geliehenes Sein hat, wie es Vermögen zu sein ist. Er erkennt demnach den Unterschied des Geschöpfes von Sich selber und da in jedem Geschöpfe ein anderes grundlegendes Vermögen ist, weil in stets anderer Weise seine verursachende Kraft waltet, so erkennt Er, indem Er seine verursachende Kraft, seine eigene Vollkommenheit durchdringt, den Unterschied des einen vom anderen. Sein eigenes Sein bleibt immer dasselbe, geradewie die künstlerische Idee dieselbe bleibt, die den „Moses" geschaffen; denn das geschöpfliche Vermögen zu sein, vor allem also das geschöpfliche Wesen und das geschöpfliche suppositum rufen gemäß ihrer ganzen Natur als Vermögen nach Gott als dem einzigen in seinem Wesen wirklichen Sein.

So erkennt Gott immer sein eigenes Sein; aber eben

weil dieses Sein reine Vollkommenheit ist, erkennt Er das wesentlich von Ihm getrennte Unvollkommene; per actum perfectum cognoscuntur actus imperfecti. Er verhält sich nicht in seinem Erkennen wie der Punkt zur Linie, denn dieser hat nur die Potenz in sich, die Linie zu begrenzen, er macht nicht die Linie. Gott verhält sich gleichfalls nicht in seinem Erkennen wie die Einheit zu den Zahlen, denn die Einheit hat die Zahlen nicht in sich, so daß sie aus ihr allein fließen, sondern steht im selben Verhältnisse zu den Zahlen wie der Punkt zur Linie. Im allgemeinen; Er gelangt in seinem Erkennen nicht vom Universellen zum Partikularen, von der Potenz zum Akte — das wäre menschliches Erkennen, das da aus der Potenz auf den Akt schließt —; sondern gerade im Gegenteil, im Vollkommenen, Fertigen erkennt Er das Unvollkommenene, Unfertige.

Thomas beschreibt dies noch mit folgenden Worten ausdrücklich: [1])

153. Bestätigender Text aus Thomas.

„Gott erkennt die Dinge in deren eigenster Natur, wenn die Bestimmtheit, die im Worte „eigen" liegt, auf den Gegenstand bezogen wird, also daß diese eigenste Natur gekannt ist. Sprechen wir aber von der Erkenntnis mit Beziehung auf den Erkennenden, so erkennt Gott in seiner Idee, d. h. durch seine Idee, welche die Ähnlichkeit alles dessen ist, was im Dinge sich vorfindet, nämlich sowohl des Wesens also auch der hinzutretenden zufälligen

[1]) II. de ver. art. 4. ad 6. Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte rei cognitae: si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, i. e. per ideam, qua est similitudo omnium quae sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia ejus; sicut et similitudo rei in intellectu nostro non est essentialis vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentiae vel accidentis.

Eigenschaften und Zustände, der Accidentien. Sie selbst aber, die Idee oder das Wesen Gottes ist keine Eigenschaft des betreffenden Dinges und auch nicht sein Wesen: gleichwie ja auch die Ähnlichkeit eines Dinges, wie sie in unserer Vernunft ist, für dieses Ding selbst weder wesentlich noch zufällig ist, sondern eben nur als Ähnlichkeit des Wesens oder der zufälligen Eigenschaften erscheint."

Thomas wehrt sich mit allen Kräften und in den allerentschiedensten Ausdrücken dagegen, daß irgend etwas für seine Kenntnis Bestimmendes Gott von außen zukommt. Seine eigene Idee bestimmt Ihn und diese Idee ist sein Wesen. Und daß Er trotzdem das „Eigene" der Geschöpfe erkennt, das kommt daher, weil diese Idee, weil sein Wesen die reine Vollkommenheit, die reine Thätigkeit ist, von der alles kommt, was bethätigt und lebendig macht. Ist das reine Vermögen im Verhältnisse zum Nichts schon eine gewisse Bethätigung, denn das Nichts kann nun etwas werden und ist ihm dies zu eigen im Unterschiede von Gott, der nicht werden kann; — so kommt, was an Sein da vorhanden ist, von Gott und kraft dieser Bethätigung erkennt Gott das eigene Sein dem reinen Vermögen eigene Sein: Er, der Einzige, der es wirklich kennt, weil Er der Einzige ist, der diese Bethätigung zu geben vermag. Damit erkennt Er auch das Sein im allgemeinen, was da von seiten des wirklichen Seins diesem reinen Vermögen am besten entspricht und alle Substanzen und Accidentien tragen kann. Wird nun dieses reine Vermögen durche eine Wesensform tiefer bethätigt, so daß das substantielle, für eine Seinsstufe in sich bestimmte Vermögen entsteht, so kommt dies wieder von der vollendenden Kraft der reinsten Vollkommenheit und in dieser Vollkommenheit als im Grunde erkennt Gott das unvollkommene Vermögen. Das Nichts bleibt da stehen, wohin es die verursachende Kraft gebracht; soll es weiter, so muß letztere wieder verursachen.

Hier nun im Texte sagt Thomas ganz ausdrücklich:

Idea est similitudo omnium quae sunt in re et accidentalium et essentialium. Die Substanz aber schließt die Accidentien nicht in sich ein. Nicht also die Substanz als Potenz für das allgemeine Gattungssein ist unmittelbarer Erkenntnisgegenstand Gottes, sondern was da im Dinge alles Sein trägt; was da sowohl das zufällige wie das notwendige, sowohl das besondere wie das allgemeine in sich enthält. Das ist aber nur das suppositum, das Vermögen nämlich einzeln zu sein, wie das oben festgestellt worden. Also gerade das suppositum, das Princip des persönlichen, des Einzelnseins, das „eigene" Sein im hervorragendsten Sinne ist der direkte Gegenstand des göttlichen Wissens. Und wie erkennt Gott das suppositum? Dadurch, daß Er die Ähnlichkeit des ganzen Seins in Sich hat, welches im suppositum eingeschlossen ist: der Substanz und der Accidentien. Wie beschaffen ist diese Ähnlichkeit?

Thomas sagt es ebenfalls ganz genau: „Wie das Haus ist in dem Geiste des Baumeisters." Die Idee des Hauses im Geiste des Baumeisters hat den Grund des Gebäudes, seiner inneren Einrichtung, der Disposition seiner Teile u. dgl. in sich; von ihr geht die Bethätigung aus. In den Steinen, im Holze, im Kalk, im Eisen und in allen übrigen Materialien ist nur die Potenz, die subjektive Möglichkeit vorhanden. Das suppositum ist demgemäß im Vergleiche zu Gott ein Vermögen und Gott erkennt es, weil Er die bethätigende Kraft dafür in Sich hat; sicut per perfectum, imperfectum, per actum potentia cognoscitur.

So spricht sich Thomas noch mit Entschiedenheit in folgendem Texte aus:[1]) „Das göttliche Wesen ist nicht in der

[1]) L. c. ad 7. Essentia divina non est universale medium quasi universalis forma, sed quasi universalis causa. Alio modo autem se habet ad faciendam cognitionem rerum causa universalis et forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali; sicut differentiae sunt in genere secundum proportion qua formaeema sunt in materia;

Weise ein Mittel, um alles zu erkennen wie etwa eine allgemeine Wesensform, vermittelst deren alle Einzelndinge der betreffenden Seinsstufe erkannt werden können, sondern wie die Ursache von allen Dingen. In anderer Weise verhält sich aber zum Hervorbringen der Erkenntnis eine allgemeine Wesensform und in anderer die Ursache von allem. In der allgemeinen Wesensform nämlich ist das Einzelnding, also das von ihr ausgehende, nur wie in der Potenz; gleichwie der Stoff die Potenz ist, etwas zu werden oder zu sein, und wie die Differenzen, z. B. vernünftig (**rationale**), in der Art z. B. sinnbegabt (**animale**) deshalb enthalten sind, weil diese letztere dadurch noch weiter bestimmt werden kann und insoweit sie bestimmbar ist. So sind ja auch die Wesensformen im Stoffe enthalten, weil dieser durch dieselben bestimmte und entwickelt zu werden vermag. Dagegen ist die Wirkung in der wirkenden Ursache, nicht wie in der Potenz, die etwas leiden, aufnehmen, und so werden kann, sondern wie in der Potenz, die thatsächlich formt und bildet, so ist z. B. das Haus im Geiste des Baumeisters wie in der aktiven, wirkenden Potenz. Nun wird aber ein jegliches gekannt, soweit es thatsächlich ist, nicht insofern es etwas werden kann und deshalb kann von der Art her, die weiter bestimmt zu werden vermag, nicht die specifische Differenz erkannt werden;

---

sed effectus sunt in causa ut in potentia activa; sicut domus est in mente artificis ut in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia; ideo hoc quod differentiae specificantes sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed hoc quod propria alicujus rei sunt in potentia activa, sufficit, ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam quae est in artifice. Et quia in Deo sunt propriae cognitiones uniuscujusque sicut in causa activa; ideo quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

das „animal“ z. B. genügt nicht, um das „rationale“ zu verstehen; ist aber etwas in der wirkenden, aktiven Potenz, so genügt dies. So reichen die Steine und Hölzer z. B. nicht hin, um ein Haus zu erkennen, denn sie sind bloß leidende Potenz, aus diesem Material kann erst das Haus werden; wohl aber genügt zur Kenntnis des Hauses die Idee des Planes im Geiste des Künstlers. In Gott aber sind die Dinge ihrem eigensten Sein nach wie in der wirkenden, aktiven Potenz; und deshalb ist sein Wesen nicht nur das allgemeine Mittel, um alles zu erkennen, sondern auch, um von dem eigensten unterscheidenden Sein eines jeden Dinges ganz entsprechend ausreichende Kenntnis zu haben.“

Wir schwören nicht in verba magistri. Thomas bringt immer vollwiegenden Gründe für seine Behauptunge bei. Und diesen Gründen muß jeder beistimmen, der da ernst und vorurteilsfrei seine Vernunft befragt. Die „supercomprehensio“ des Molina, das „futurum decretum“ des Suarez, im allgemeinen die „objektive Wahrheit“; alles das und Ähnliches stützt sich auf die menschliche Substanz oder auf das Vernunft- und Willensvermögen. Dies mag von seiten des Geschöpfes und für das geschöpfliche Erkennen der Ausgangs- und Stützpunkt aller formellen Wahrheit mit vollem Rechte sein. Für Gott ist es dies nicht. Gott erkennt das Geschöpfliche — und von den freien Akten gilt dies, wie wir im nächsten Paragraphen eingehender sehen werden, noch mehr als von allem anderen Geschöpflichen — Gott erkennt alle anderen Dinge, die nicht Er selbst sind, weil Er die wirkende Ursache ist und deshalb erkennt Er direkt und unmittelbar das einzelne auf Grund seiner Verursachung und nicht auf Grund der allgemeinen Gattung.

Gott ist allerdings ein „alius“ für das geschöpfliche Sein; aber nur rücksichtlich des Wesens. Für die Thätigkeit ist Er so wenig ein „alius“, daß der Prophet fleht: „noli esse mihi alienus“ und daß der Psalmist sich vor

Gott beklagt: „alieni insurrexerunt contra me.“ In dieser Beziehung ist Er dem Geschöpfe eben so gut ein „anderer“, wie Michelangelo dem Marmor, der seinen „Moses“ trägt, wie Raphael dem Stoffe, auf welchen er seine Madonna Sixtina gezeichnet. Gott steht 1) dem Nichts gegenüber als das allein thätige und seiende Princip; 2) dem reinen Vermögen als der bethätigende und belebende Grund; 3) der Substanz als die Quelle des Wirklichseins; 4) den Vermögen der Substanz als der erste Anstoß für jede von deren Thätigkeiten.

Dies mei sicut umbra declinaverunt; so ist es recht. Selbst was uns unterscheidet von Gott, selbst unser eigenes Wesen; der Schatten sogar, das selbständige Vermögen in uns für das Sein, wird nur ermöglicht durch das ewige Licht. Wie der Schatten allseitig vom Lichte abhängt, so hängt das Wesen des Geschöpfes von Gott ab; und nur daß es sich selbst überlassen fällt und zwar insoweit fällt als ihm Vermögen innewohnt zu stehen, das verdankt es seinem subjektiven Ursprunge, dem Nichts. Es ist von strengster Wahrheit, was die Kirche am vierzehnten Sonntage nach Pfingsten betet:[1]) „Behüte, o Gott, Deine Kirche, so flehen wir, durch Deine fortwährende Erbarmung und weil ohne Dich die menschliche Todesschwäche fällt, möge sie kraft Deines Beistandes vom Schädlichen hinweggeleitet und zu dem, was zu ihrem Heile dient, hingelenkt werden.“

Doch Thomas hat in diesem Artikel noch zwei Ausdrücke, die uns weiter führen zur Verherrlichung jenes Wissens in Gott, kraft deren Er die Dinge gemäß deren eigenstem Sein weiß:

---

[1]) Custodi Domine quaesumus Ecclesiam tuam propitiatione perpetua et quia sine te labitur humana mortalitas, tuis semper auxiliis et abstrahatur a noxiis et ad salutaria dirigatur.

I. „Alles ist in Gott von vornherein ohne Rücksicht auf irgend etwas anderes (praeexistit); und es ist in Ihm enthalten (continetur) in überaus hervorragender Existenzweise" (secundum modum excellentem) und

II. „das Wesen Gottes schließt in sich ein, was auch immer an Vollkommenheit das Wesen jedes beliebigen Dinges besitzen mag und etwas mehr" et aliquid amplius.

Damit weist Thomas auf einen Glanz göttlicher Weisheit, den wir nicht bestimmt erfassen, sondern nur ahnen können.

154. Der modus excellens, nach welchem die geschöpflichen Vollkommenheiten in Gott enthalten sind.

„Alles was erwiesen wird, wird vom Lichte erwiesen; jegliches, was offenbar wird, ist Licht." (Eph. 5, 13.) Schaust du da den schwachen Lichtstrahl, wie er nach allen Seiten hin mit bewunderungswürdiger Freiheit eindringt; offenbar macht, was vorher dunkel war; Leben bringt, wo vorher der Tod herrschte; zeigt, wie sehr verschieden das eine vom anderen ist? Öffne nur das Fenster beim anbrechenden Tage und keine Ecke deines Zimmers wird dir mehr verborgen sein; unterscheiden wirst du jenes können, was eben nur Wirrnis und Regellosigkeit schien; einen Pfad für deinen Fuß wirst du da finden, wo du vorher keinen Schritt zu thun vermochtest ohne anzustoßen. Doch sieh'! derselbe Lichtstrahl, der da noch vor einem Augenblicke wohl leuchtete, aber nicht in voller Klarheit, er erstarkt, er blendet und in seinem Glanze blitzen und glänzen in unnachahmlicher Harmonie und Schönheit die beleuchteten Dinge. Hat der Lichtstrahl hier von unten her, von den Dingen, diese blendende Stärke erlangt? Bewahre, verfolge nur die Richtung, welche er dir anzeigt, und du wirst den Grund sogleich erkennen. Die leuchtende Sonne ist hervorgetreten aus den Wolken und gießt, frei sichtbar für alle Augen, ihren goldenen Glanz in die Welt. Die Augen, die da wohl den Lichtstrahl, so hell

er war, ertragen können, mußt du nun schließen; sie würden erblinden vor dem glänzend hellen Gestirn, wenn du sie in sein Licht ohne weiteres hineintauchen wolltest. Dort haben alle Lichtstrahlen ihre Heimat, da oben in der Sonne; und was auch immer sie wirken, das thun sie kraft der Sonne und je stärker sie sind und je mehr sie erfreuen und beleben, desto mehr empfangen sie den Einfluß von der Sonne. Und doch sind sie nicht die Sonne. Der Lichtstrahl erhält wohl seine Grenzen und damit den subjektiven ganz eigenen Grund dafür, daß er gerade so und nicht anders sichtbar macht, von seiten der Gegenstände. Wie gestaltet auch immer die an sich dunklen, in ihrem Sein dem Lichte mannigfach entgegengesetzten Gegenstände sind, so und nicht anders gestaltet sich in ihren Schranken wohl die äußere Erscheinung des Lichtes. Das Leuchten aber hat der Lichtstrahl ganz und gar von der Sonne, dem ersten Lichtquell. Nur die subjektive Art und Weise zu leuchten, die Grenzen und Beschränkungen, in denen er leuchtet, mit einem Worte sein Wesen, insofern er überhaupt den sinnlichen Augen sichtbar erscheint; daß er hier z. B. gelb ist und dort grün, — das hat er von den Dingen, die da für sich betrachtet vielmehr Quelle des Dunkels und der Finsternis sind, als Quelle des Lichtes. Dieselben zeigen im und vermittelst des Lichtes nun auch selber auf die Sonne, den Ursprung des Leuchtens.

Was drückt das Leuchten des Lichtstrahls anderes aus als das wirkliche Sein der Geschöpfe? Was bezeichnet sein durch die Dinge begrenztes Wesen hier unten anders als das substantielle Wesen des Geschöpflichen? Im geringsten Lichtstrahle erscheint sichtbar das ganze Zimmer mit allen darin befindlichen Gegenständen; im geringsten wirklichen Sein drückt sich immer das ganze Wesen aus. Das Eichenpflänzchen, welches keinem Windzuge Widerstand leistet, sondern sich dahinneigt, von woher der leiseste Anstoß kommt; das da kaum fähig scheint, irgend einem Feinde, mag er vom Boden herrühren oder von der Luft oder anderswoher,

Widerstand entgegenzusetzen; — es trägt eben so gut in sich die volle Substanz „Eiche", wie der Riesenbaum, der für die Ewigkeit Dauer verspricht und gegen allen Sturm und Wetter abgehärtet erscheint. Das Krümmchen Brot, welches vom Tische fällt, ist eben so gut wahres Brot der ganzen Substanz nach, wie jenes, welches nach Pfunden gewogen wird.

Der Substanz nach vervollkommnen sich im Bereiche der Natur die Dinge nicht, sondern bleiben vielmehr fortwährend dieselben; ebenso wie der Lichtstrahl in seiner Erscheinung, in seinem Wesen derselbe bleibt, mag er nun helleres Leuchten von der Sonne erhalten oder weniger helles. Nur dem wirklichen Sein nach werden die Dinge vollendeter und wird ihr inneres Wesen, welches an und für sich nicht sich ändert, mehr und mehr zum Ausdruck gebracht. Dies ist das Licht, von dem Paulus sagt: „Alles wird offenbar im Lichte und kann erwiesen werden mit dem, was es in sich trägt, im Lichte." Erst die wirklichen Tugendakte zeigen den Reiz und die Anmut der Tugend; erst wenn der Mensch thatsächlich die Weisheit besitzt, zeigt sich, bis wohin nach dieser Seite hin die menschliche Substanz entwicklungsfähiges Vermögen in sich trägt.

Wohin aber führt dieses Wirklichsein, welches immer mehr zum Ausdrucke bringt, was das innere Wesen als Vermögen in sich barg?

Offenbar zur reinen ungemischten Wirklichkeit! Dahin nämlich, wo das geschöpfliche Wirklichsein seine Fülle und seine grenzenlose Vollendung findet. Wie der Lichtstrahl seine Heimat hat in der Sonne und um so mehr leuchtet, je näher er der Sonne ist; so findet alles Sein in der Welt seine endgültige, feste Heimat in der Fülle des Seins. Hier ist Wanderung, dort Ruhe. Hier Zweifel, dort Sicherheit Hier Dunkel, dort unmeßbares Licht. Was auch immer der Mensch sei es kraft seiner Substanz, sei es kraft seiner persönlichen Anlagen werden kann; das ist voll und ganz vorgezeichnet in der Fülle des Seins, an der teilzunehmen er

berufen ist. Gott schaut in Sich selber den Endzweck eines jeden seiner Geschöpfe, denn jedes Geschöpf hat zum Endzweck den Besitz jenes vollen wirklichen Seins, wozu das Vermögen ihm gegeben worden. Gott aber hat nicht nur alles volle wirkliche Sein im Besitze, sondern Er ist es seinem innersten Wesen nach.

Er hat jede Kreatur abgegrenzt, auf daß sie in irgend einer Weise sein Wesen nachahme und hat ihr das subjektive Vermögen der betreffenden Entwicklungsfähigkeit zu eigen gegeben. Sie selbst, die Kreatur, existiert, weil sie in sich das wirkliche Vermögen hat zu existieren. Sie selbst wirkt, weil sie in sich das Vermögen hat zu wirken. Gott hat demgemäß die Idee jeder Kreatur in Sich, gemäß welcher dieselbe Sein empfangen kann und auch wirklich empfängt. Aber in Ihm selber ist dieses Sein durch kein Vermögen begrenzt. Es ist selber Wesen, Substanz, Natur und deshalb keinerlei äußerem Maße unterworfen. Er allein kann die Heimat sein, in welcher die Kreaturen alle insgesamt ihr eigenes volles Sein finden; aber dann auch um so mehr das volle Sein des Schöpfers staunend bewundern, welches nicht nach genau abgegrenztem Maße sich richtet, sondern die Quelle aller Grenzen, der tiefste Born aller Fülle, der reinste Glanz alles Lichtes genannt werden muß, weil es durch und durch Sein ist; weil Gott nur deshalb und nur auf Grund der Thatsache ist, daß Er ist.

Da blicke hinauf, o Mensch, und sprich mit dem Psalmisten: „O wie liebwert sind deine Tabernakel, Herr der Gewalten; es begehrt meine Seele in all ihrer Ohnmacht nach den Vorhöfen des Herrn." „Daraus selbst," sagt Thomas (II. de verit. art. 4.), „kann bewiesen werden, daß Gott die Dinge nach ihrem eigensten Sein kennt, weil Er die Dinge je nach ihrem Endzweck leitet. Denn ein Ding kann nicht zum Zwecke hingelenkt werden, außer wenn seine eigene Natur erkannt wird, der gemäß es eine Beziehung zum Zwecke hat." Es ist das Argument des Buches Job:

„Zeige mir an, ob du alles weißt, auf welchem Wege das Licht seine Wohnstätte hat und wo der Ort der Finsternisse sich findet, auf daß du ein jegliches Ding zu seinem Endzwecke führest, und Kenntnis habest von den Pfaden, die in seine ewige Heimat leiten" (c. 38.). Gott allein „ruft die unzähligen Sterne einen jeden bei seinen Namen". Er allein ist in Sich selber jenes Wirklichsein, zu welchem das einzelne Geschöpf nur ein leidendes, empfangendes, allseitig begrenztes Vermögen in sich besitzt und Er hat dieses Sein auf Grund seines eigenen Wesens, das nur Thatsächlichkeit ist. Er allein kann also jedem einzelnen Auserwählten, jedem Sterne im Bereiche der Schöpfung, das entsprechende Sein verleihen; Er kann dessen Vermögen so bethätigen, wie es dieses Vermögen, wie es der Zweck, die Fülle des Wirklichseins da oben verlangt.

Der Psalmist sagt so unübertrefflich schön: concupiscit et deficit anima mea in atria Domini.

Die Seele begehrt, soweit Gott in ihr das Begehren nach dem letzten Zwecke anfacht; sie ist ohnmächtig, soweit ihr eigenes Vermögen reicht. Und je mehr sie begehrt, desto mehr wird ihr gegenwärtig ihre Ohnmacht und je mehr sie gedemütigt wird durch ihre Ohnmacht, desto mehr und desto inniger wirkt Gott in ihr. Das ist die Quelle der Freude und des Friedens in der Seele, wie Paulus sagt: „Das Reich Gottes ist Freude und Friede im heiligen Geiste," oder wie der Psalmist hier fortfährt: „Mein Herz und mein Fleisch, Seele und Leib, haben gejubelt zum lebendigen Gotte hin." Nicht hier hat der Mensch sein Haus; nicht hier seine Heimat. „Wir haben hier keine bleibende Stätte," ermahnt Paulus. Lassen wir dies den niedrigeren Wesen und wir, suchen wir, wie der Lichtstrahl die Sonne, so unsere Heimat in Gott. „Der Sperling findet sein Haus und die Taube ihr Nest, wo sie ihre Jungen hinlegen kann; wir aber haben Deine Altäre, o Herr der Heerscharen, mein König und mein Gott."

Doch also haben auch wir eine Heimat hier; wir besitzen eine Stätte, wo wir fruchtbar werden in guten Werken. Das ist die Sehnsucht nach der glückseligen Ewigkeit; das sind die Altäre Gottes; das ist das flehentliche Gebet; das ist der Leib unseres Herrn auf dem Altare. Diese Heimat lehrt uns, schnell wie der Vogel im Fliegen von den fremden irdischen Gütern und Beschäftigungen ab und zu Gott, unserer Heimat, in heiliger Sehnsucht uns hinzuwenden. „Selig, o Herr, sind schon auf Erden, die in diesem Hause wohnen; lobpreisen werden sie Dich in Ewigkeit. Selig ist der Mann, der zu Dir eilt und um Deinen Beistand mit Innigkeit fleht; immer höhere Sprossen wird er erklimmen auf der Himmelsleiter; immer mehr wird Sein und Vollkommenheit von Dir ihm zufließen; in diesem Thale der Thränen wird er den süßesten Trost fühlen, weil er da seine Stelle sich wählt, wo Du ihn hingestellt." In innigster Verbindung mit den ewigen Ratschlüssen, die seinen Weg leiten, „wird Segen auf ihn herabfließen von Jenem, der jeder Seele und jeder Kreatur ihr Gesetz gegeben und in diesem Segen werden sie von Kraft zu Kraft, von Tugend zu Tugend voranschreiten; es wird geschaut werden der Gott aller Auserwählten in Sion. Schaue deshalb auf mich, o Gott, der Herr der Gewalten, und höre auf mein Gebet. Beschützer, blicke herab und sieh', auf das Antlitz Deines Heilandes. Ein Tag in Deinen Vorhöfen, ein Tag hier auf Erden, in der Sehnsucht nach Dir zugebracht ist besser als tausende andere, wo die „anderen", die meinem Heile fremden Gewalten, über mich triumphieren, indem sie vergängliche Güter und Freuden anbieten. Selbst das „Thal der Thränen"; das Verachtetwerden sogar, ziehe ich da vor, wo mein Gott herrscht, als geehrt zu sein in den Prachthäusern der Sünder. Barmherzigkeit und Wahrheit liebt Gott; Gnade und Herrlichkeit wird der Herr geben": die Mittel nämlich und den Zweck. „Nein; die da in Unschuld wandeln, sie werden keines Gutes ent-

behren; selig der Mensch, der auf dich hofft, o Herr der Gewalten."

Da tönt überall das Wort des engelgleichen Lehrers durch: „Kraft seiner Vollkommenheit erkennt und leitet Gott das Unvollkommene." Und zugleich offenbart da der heilige Sänger den **modus excellens**, nach welchem das Sein Gottes das der Geschöpfe in sich enthält. Unser Sein ist da vorhanden, wie alles Licht in der Sonne ist; „wir wandeln im Lichte des Herrn." (Isai. 2, 3.) Aber da in Gott ist dieses Sein nicht in einem inneren beschränkten Wesen begründet, sondern in der reinen Thatsächlichkeit.

Jede Kreatur findet daselbst ihre eigene Vollkommenheit, zugleich jedoch „etwas mehr", **aliquid amplius**, denn es findet nicht nur die eigene Vollkommenheit, sondern zur Vermehrung ihrer Freude auch die aller anderen Wesen.

Gott kann in Wahrheit, vergleichend die Art und Weise seines Erkennens mit der des Geschöpfes, sich so ausdrücken, als ob das Geschöpf nichts erkännte, wie Er dies bei Job thut (c. 39.). „Kennst du die Zeit, da die Gemsen inmitten der Felsen gebären, oder hast du beobachtet die gebärende Hirschkuh? Hast du gezählt die Monate seit der Empfängnis und weißt du die Zeit, wann die Jungen zur Welt kommen? Ist deine Weisheit der Grund, daß dem Habicht sein Gefieder wächst und er breitet aus seine Flügel, daß er fliege nach dem Süden? Erhebt sich auf dein Gebot der Adler und baut in Felsenklüften sein Nest?"

Der heilige Thomas hat uns hoch hinauf geführt. Es ist Zeit, daß wir nun kalt und nüchtern die seiner Lehre entgegenstehenden Irrtümer zuerst darlegen und dann bekämpfen.

§. 3.

Entgegenstehende Irrtümer.

155. Schelling.

„Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und daß so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? . . . Was war es doch, fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die gemeinen Vorstellungen ihres Zeitalters zu verlassen und Systeme zu erfinden, die allem entgegengesetzt sind, was die große Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr versteht, sowie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich erscheint."

Schelling bestätigt in diesen Worten mit aller wünschenswerten Klarheit den Bankerott des Pantheismus. Unter den verschiedensten Formen war bereits das fortwährend nämliche Princip an die Spitze des Denkens gestellt worden: Gott ist die eine Substanz der Dinge, die sich aus sich entwickelt, zu allem wird und deshalb in ihrem Wesen selber als das denkbar unbestimmteste, von aller Bestimmtheit schlechterdings ganz absolute Sein betrachtet werden muß.

Der Mangel eines aktiven Princips hatte zu allen möglichen Kombinationen den Anlaß gegeben. Bald war dieses Absolute *außen*, wir meinen außerhalb des Erkennens, das doch allein die Quelle eines aus sich thätigen Seins ist; bald war es *innen*, nämlich dieses Erkennen selber als ein sub-

jektives Vermögen; oder als das allgemeine erkannte Objekt; bald, möchten wir sagen, war es wieder der Mechanismus des Erkennens, die Zergliederung des Denkaktes. Und nun sagt Schelling, ein Kind könne sie, die Pantheisten, widerlegen und sie selber könnten die Vorgänge im gewöhnlichen Leben nicht verstehen.

Aber anstatt nun auf die Unrichtigkeit des zu Grunde liegenden Principes zu schließen, giebt er als Erklärung an „den hohen freien Schwung dieser großen Männer". Die Wahrheit ist die, daß kein Pantheist von Spinoza an, mag er verdeckt oder offen den Pantheismus bekannt haben, trotz des „idealistischen Zuges", auch nur entfernt den Denkprozeß hat erklären oder die geistige Anschauung hat verstehen können. Sie verwechseln fortwährend Geist und Vernunft mit Sinn und Phantasie. Die Annahme eines reinen Vermögens als alleiniger Grundlage und Quelle alles Seins kann nicht zur Auffassung des Wesens der Erkenntnis führen. Denn ein solches Vermögen kann seinem Begriffe nach thatsächlich sein oder nicht sein, es kann das oder jenes sein. Die Erkenntnis aber ist in sich völlig bestimmt, vielmehr ihrem ganzen inneren Wesen nach der erste Grund der Bestimmtheit und Einheit. Sonderbarerweise nehmen das alles auch die Pantheisten, freilich nicht ausgesprochenermaßen, an. Denn bei ihnen ist dieses eine entwicklungsfähige Grundvermögen etwas Unbewußtes, also Unerkanntes, und selbst in seiner höchsten Entwicklung führt es schließlich, wenn auch durch das Bewußtsein hindurch, immer wieder zu etwas Bewußtlosem, als dem endlos Dominierenden. Also geben sie selber dem wirklichen Erkennen keine maßgebende Stelle.

Selbst das „Ich" des Fichte ist ja kein einzelnes Ich oder ein bestimmtes Selbstbewußtsein, sondern das „absolute", d. h. von aller einzelnen Bestimmtheit losgelöste Ich. Und ebenso ist das „Fürsichsein" des Hegel keine sich selbst im einzelnen bewußte Idee, sondern der „absolute" Begriff, das „absolute" Bewußtsein, welches nie existiert, dessen Mittel-

stufen nur das im einzelnen Bewußte bildet. Auch Kants „reine Vernunft" ist nichts anderes als der Inbegriff an sich inhaltloser, allgemeiner Grundsätze, die weder selbst erkennen, noch direkt Gegenstand der Erkenntnis sind.

Der Pantheismus geht von keinem thatsächlich absoluten, d. h. von keinem aller Beschränktheit baren Selbstbewußtsein aus und deshalb kennt derselbe auch weder eine wirklich geistige Anschauung, noch kann er überhaupt ein Verstehen oder Erkennen auffassen.

Daher rührt aber auch der innerste Widerspruch in demselben. Er will nur ein Grundprincip; und trotzdem ergeben sich aus der Auffassung dieses einen Grundprincipes, mag es eine Form annehmen, welche es wolle, notwendig und ganz von selbst zwei vollständig allgemeine Grundprincipien.

Schelling sagt in den „philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus"; der Kritizismus sei in dem Sinne, wie die meisten Kantianer ihn verstehen, nur ein widerspruchsvolles Mittelding von Dogmatismus und Kritizismus; man wolle aus den Trophäen des Kritizismus ein neues System des Dogmatismus bauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte; recht verstanden, sei die Kritik der reinen Vernunft gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander entgegengesetzten Systeme, welche beide den Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt durch Reduktion des einen auf das andere aufheben, nämlich des Idealismus und des Realismus, aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten.

Damit hat Schelling sich selbst freilich mehr das Urteil gesprochen als dem Erfinder des Kritizismus. Denn wenn er schon daraus einen Widerspruch ableitet, daß Idealismus und Realismus dem Wesen der Vernunft (eben als gänzlich allgemeines indifferentes Vermögen gedacht, wie sie Kant nimmt) entspringen soll; so ist wohl der Widerspruch in seinem System noch bei weitem schlagender, da er Idealismus und

Realismus ohne alles weitere und in jeder Phase ihres Seins identifiziert. Jedoch hat Schelling die Quelle des Widerspruches in jedem pantheistischen Systeme wohl geahnt; er ist auch in seinem späteren Leben immer mehr „Mystiker" geworden und zwar in einem seiner Philosophie entgegengesetzten Sinne.

Daß aber jegliches Grundprincip durch nichts anderes als gerade durch seine ausnahmslose Einheit innerlich ein zweifaches ist, dies geht aus folgendem hervor. Der Angelpunkt alles Pantheismus ist das rein unbestimmte Entwicklungsvermögen, welches gerade deshalb allem Sein substantiell zu Grunde liegt, weil es von sich aus keinerlei bestimmtem einzelnem Sein präjudiziert. Ein Vermögen, welches aber seiner Natur keinerlei bestimmtes Sein besagt, das kann gar nicht für sich allein die Bestimmtheit tragen. Was erst alles werden kann, das wird von sich aus gar kein bestimmtes einzelnes Sein; auch angenommen, daß ein solches Vermögen überhaupt zu existieren vermag. Also will die Natur eines solchen Vermögens selber, daß ein zweites Grundvermögen bestehe, aus welchem sich in Verbindung mit dem ersten das bestimmte Sein entwickle. Das Reale ist für Schelling das bestimmte, das Ideale das unbestimmte, allgemeine. Dieser Philosoph hat also wohl den Grundwiderspruch im Kantschen Systeme bemerkt, aber er hat es nicht verstanden, selben auf den Pantheismus im ganzen klar anzuwenden.

Allerdings tritt dieses Princip des Widerspruches bei Kant in besonders prägnanter Weise hervor. Er stellt ja an die Spitze der praktischen Philosophie die Autonomie des Willens. Die „reine Vernunft" sagt nichts Beweisbares über die Grundsätze des praktischen Lebens. Nicht aus Principien folgen die Moralgesetze, sondern aus „Postulaten". Da tritt bereits der Wille nicht als innigster Freund und Bundesgenosse der Vernunft auf, sondern als der unermüdlichste Konkurrent, welcher der Vernunft jeden Fuß Terrain streitig macht.

Seit Kant zieht sich dieser Gegensatz durch alle pantheistischen Systeme. Das eine bevorzugt den Willen, das andere die Vernunft; keines weiß eine Harmonie zwischen diesen beiden Faktoren herzustellen. Fichte hält sich mit seinem „absoluten Ich" mehr an den Willen; Hegel mit seinem Panlogismus an den Verstand. Jedes pantheistische System charakterisiert sich durch die Art und Weise, wie das Verhältnis des Willens als dem Princip des Einzelnen und Bestimmten zum Verstande als dem Princip des Allgemeinen sich gestaltet.

Überall in diesen Systemen ist die Freiheit vernichtet und der schroffe Absolutismus aufgestellt. Entweder enthält der Wille als Ich alles von vornherein in sich wie im Ei das Huhn ist; oder es ist die Vernunft, welche die Ideen im „Ansichsein" in unumstößlicher Ordnung einschließt. Eine vernünftige Freiheit ist aber nur denkbar, wenn die einzelne Bestimmung thatsächlich in der Gewalt des einzelnen ist und somit er selber den Grund des Wirkens in sich trägt.

Welches ist das Grundprincip des Pantheismus? Entweder ein Wille ohne Vernunft, oder eine Vernunft ohne Wille; ein Wille nämlich, dem die Vernunft äußerlich ist, oder eine Vernunft, welcher der Wille äußerlich; während die wirkliche Freiheit nur von einem Princip herrühren kann, welches in sich Vernunft und Wille in unauflöslicher Verbindung ist.

Hier liegt der Hauptfehler alles Pantheismus, aber auch der Erklärungsgrund, weshalb derselbe, trotzdem daß er für keinen verständlich ist, selbst nicht für seine Urheber, so allgemeine Bedeutung erlangen konnte. Die geistigen Ideen stehen immer in Wechselbeziehung mit dem Hange der Zeit; sie tragen den Stempel des Jahrhunderts und das Jahrhundert trägt den Stempel seiner Ideen. Der Pantheismus ist geboren und groß geworden, als bei den Völkern alles wahre Freiheitsgefühl abgestumpft und an die Stelle entweder Zügellosigkeit oder Fürstentyrannei getreten war.

Hätte eine gesunde Philosophie noch bestanden, so würde die Theorie vom absoluten Staate, die von dem sechzehnten Jahrhunderte an ihre Verbreitung findet, nicht haben Platz greifen können. Protestantismus, Gallikanismus, Anglikanismus stehen auf derselben Grundlage; dieselbe ist mehr politisch als wissenschaftlich oder religiös. Der Absolutismus des Willens einzelner Personen ist der entsprechende Ausdruck dieser Grundlage; und damit verbindet sich von selbst die Verständnislosigkeit für die wahre Freiheit, die nur in und mit den Gesetzen der gesunden Vernunft zu bestehen vermag. Gerade der innere Grund für die einzelne Selbstbestimmung, ohne den jede wahre Freiheit undenkbar ist, muß in der persönlichen Vernunft liegen.

Das verträgt sich jedoch weder mit Kant noch mit Fichte und Hegel und am wenigsten mit Schelling. Prüfen wir mehr im einzelnen dessen System, indem wir 1) sein Grundprincip auseinandersetzen; 2) das Verhältnis des individuellen Bewußtseins zum Absoluten klarlegen; und 3) den Einfluß seines „Unbewußten" darstellen.

156. Schellings Grundprincip.

Es ist schwer, bei Schelling einen leitenden Grundgedanken anzugeben. Er hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Zuerst dem Hegelschen System zugethan suchte er in diesem Sinne das Fichtesche Grundgesetz Ich = Ich zu erweitern zu dem Begriffe des Subjekt = Objekt und bemühte sich, die (unbewußte) Identität von Subjekt und Objekt ebensowohl in der Natur als im menschlichen Bewußtsein nachzuweisen. An einem wirklichen Unterschiede des Seins und Denkens hielt er nicht fest; derselbe zerrann ihm in deren absoluter Identität. In seinem ersten System jedoch faßte Schelling beide Seiten dieser Identität, die der realen (zwischen der inneren Substanz des Dinges und dessen äußerer Erscheinung, z. B. zwischen der im Golde befindlichen Substanz und den äußeren hervortretenden Eigenschaften des

gelben, glänzenden ꝛc.) und die der idealen (zwischen der Erkenntnisform, der Idee oder species intelligibilis und dem einzelnen Erkenntnisakt) zusammen in ein einziges Princip und wurde so der Vater der absoluten Identitätsphilosophie, auf welcher gleicherweise die Identität sowie der Unterschied zwischen Denken und Sein zu ihrem Rechte gelangen soll. Er machte Idee und Wille zu Attributen des Absoluten und folgte damit wohl der Anregung des Schopenhauerschen Princips.

Er blieb jedoch dabei nicht stehen. Offenbar war ihm der innere Widerspruch im pantheistischen Princip nicht verborgen. Aber er hatte nicht die Kraft, ihn mit strenger Folgerichtigkeit zu verfolgen und klar aufzudecken. Seine Denkweise wandte sich immer mehr zur Mystik. „Die Philosophie hat höhere Forderungen zu erfüllen; (Schluß der Einleitung zur zweiten Auflage der „Ideen zu einer Philosophie der Natur") und die Menschheit, die lange genug, es sei im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideale Welt drängt sich mächtig ans Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden als in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideale Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigt, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objektiven Totalität sein, die sie aufs neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt."

Suchte Schelling in solchen Phrasen Trost für die Ent-

täuschung, die ihm sein Identitätsprincip als Grundlage für alles regelrechte Denken bereitete? Thatsache ist, daß Schelling am besten das gleichsam Provisorische seiner Philosophie fühlte, und von einer Gelegenheit zur anderen eine vollendete Ausführung des Systems der Philosophie versprach, ohne in Wirklichkeit jemals über eine Darlegung des Princips hinauszukommen. Worin besteht nun dieses sein Grundprincip? Wir beantworten die Frage nach dem ersten Systeme Schellings; zur vollen Darlegung seines letzten ist er nicht mehr gekommen. Man muß sich nicht täuschen lassen, wenn die Pantheisten, manchmal sogar in begeisterten Ausdrücken, über Gott sprechen. Es ist dies nicht der Gott, von dessen Existenz eine vorurteilsfreie Vernunft erzählt, sondern derjenige, welcher von ihnen selbst gebildet wird. „In unserem System," sagt Schelling, „handelt es sich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, sondern vom unmittelbar Nahen, dem allein Wirklichen, zu dem wir selbst mitgehören und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der That keine solche giebt. Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel; und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transcendenz gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz von Immanenz und Transcendenz aufhebt und in ihr alles zusammenfließt zu einer gotterfüllten Welt."

Das Kantsche „Ding an sich", die Spinozasche „Substanz", das Fichtesche „Ich", das Hegelsche „Ansichsein" ist bei Schelling die Immanenz-Transcendenz oder das Subjekt-Objekt = Objekt-Subjekt. Für Kant giebt es eigentlich keine „Dinge an sich", sondern nur ein „Ding an sich", gleichwie Fichte nicht viele „Ichs" kennt, sondern nur ein absolutes Ich, von dem die beschränkten Ichs bloße Erscheinungen sind; ähnlich hat Schelling nur ein Absolutes, von dem die Dinge wie die beschränkten Ichs nur Erscheinungen in be-

sonderen Formen sind. Indem das Wesen sich zur Form gestaltet, das Unendliche sich in das Endliche hineinbildet, das Subjekt sich objektiviert, wird die natura naturans des Spinoza zur natura naturata. Indem das Endliche zum Unendlichen zurückstrebt, das Subjekt aus der Objektivation zu sich zurückkehrt, muß auch die reale Natur zur idealen, zur Subjektivität zurückkehren, wie sie dies in ihren stufenweise höher und höher steigenden Produkten: Stein, Pflanze, Tier, Mensch deutlich zeigt.

Dieser Doppelprozeß darf aber nicht so gedacht werden, als ob eine lange Zeit nur die eine und dann eine andere Zeit lang nur die andere Seite desselben spielte; sondern dieser Prozeß ist ein ewiger ohne Vor und Nach, „da es zur Idee des Absoluten gehört, daß sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei." „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem was von außen her hinzukam entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben."

Der einzige Unterschied innerhalb der Subjekt—Objektivierung besteht im quantitativen Gradverhältnisse; nicht im Wesen, welches immer ein und dasselbe bleibend, zugleich in und außer einer Vernunft, also immer Subjekt-Objekt ist; und in diesem Gradverhältnisse kommen die beiden Seiten der Identität in den endlichen Dingen zeitlich zur Erscheinung. Dadurch wird aber die absolute Identität nicht gestört. Denn wenn sich auch ein gradweise verschiedenes Vorwiegen entweder der subjektiven oder objektiven Seite in den beschränkten Produkten oder Offenbarungen des Absoluten zeigt, so kompensiert sich das wieder im großen und ganzen, so daß im großen und ganzen der erscheinenden Welt dieselbe absolute Identität, auch in der Quantität der verschie-

denen Seiten gewahrt bleibt, die im „Absoluten" oder im unendlichen Wesen selbst nie gestört wird.

Das Princip Schellings ist kein anderes, seine Immanenz-Transcendenz oder sein Subjekt-Objekt ist kurz nichts anderes als die Wesenseinheit des Erkannten und Erkennenden; wo dann freilich nicht so sehr von „Anschauung" gesprochen werden kann als von Abstraktion des Wesens aus den endlich beschränkten und der Zeit unterworfenen Erscheinungen. Durch dieses Princip ist natürlich die Basis der Fichteschen Philosophie, nämlich die Leugnung der sogenannten transcendenten Realität der Außenwelt gestürzt, da nunmehr sowohl die objektive Welt der Naturwesen wie die subjektive Gedankenwelt in gleicher Weise als Produkte desselben absoluten Subjekts-Objekts begriffen sind. Die Natur ist somit zwar auch hier noch Erscheinung, aber eine objektiv gesetzte, „göttlich gesetzte" Erscheinung; sie ist ein direktes, nicht durch mein Bewußtsein vermitteltes Produkt des Absoluten und würde als solches auch dann noch unverändert fortexistieren (und zwar in den Formen von Zeit und Raum), wenn sie von keinem Bewußtseinssubjekt mehr „angeschaut" würde.

Den Erscheinungen, also den beschränkten Äußerungen des Absoluten, entspricht der Begriff; der absoluten Identität, also dem Wesen allein die Anschauung. Denn da von dieser Identität die ganze Philosophie abhängt, so muß sie selbst das Wirklichste und Unerschütterlichste sein; „nichts aber ist für uns wirklich, als was uns ohne alle vermittelnden Begriffe ganz unmittelbar gegeben ist, und zwar durch die Anschauung, die deshalb das Höchste in unserer Erkenntnis bleibt." Freilich läßt sich diese Anschauung so wenig wie die ersten mathematischen Grundsätze deduktiv beweisen; vielmehr ist sie „das Princip aller Demonstration, der Grund aller Evidenz, der nur sich selbst beweisen kann". Sie behält gleich unbeweisbaren mathematischen Grundsätzen etwas Mystisches und ist nur für denjenigen überzeugend, der sie mystisch zu reproduzieren vermag. Im thatsächlichen Bewußtsein kann

sie gar nicht vorkommen, „da Bewußtsein Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat," vielmehr Identität von Subjekt und Objekt vor der Auseinanderlösung beider ist.

Alles vorgebliche Nichtverstehen jenes Philosophierens hat seinen Grund nicht in seiner eigenen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß. Wenn die Philosophie die absolute Wissenschaft sein soll, so kann sie, „um auf absolute Weise zu wissen, auch nur vom Absoluten wissen;" dann freilich „ist klar, daß schon die erste Idee der Philosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer Indifferenz des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst, demnach darauf beruhe, daß das absolut Ideale das absolut Reale", von selbem nicht im mindesten unterschieden (non differens) sei.

Sonach ergiebt sich die Einteilung des Erkennens in die verschiedenen Wissenschaften. Es giebt auf der Grundlage der Übereinstimmung des Objektiven mit dem Subjektiven notwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder wird das Objektive zum ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjektives zu ihm komme, das mit ihm übereinstimme; — oder das Subjektive wird zum ersten gemacht und die Frage entsteht, wie ein Objektives zu ihm komme, das mit ihm übereinstimme. Auf die erste Frage antwortet die spekulative Physik, auf die andere die Transcendentalphilosophie. Letztere betrachtet, indem sie die reelle oder bewußtlose Vernunftthätigkeit auf die ideelle oder bewußte zurückführt, die Natur als sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen zeigt, wie das Ideelle auch hinwiederum seinerseits aus dem Reellen entspringt und aus ihm erklärt werden muß. Behufs Erklärung des Fortschrittes der Natur von den niedrigsten bis zu den höchsten Gebilden nimmt Schelling eine Weltseele an als ein organisierendes, die Welt zum System bildendes Princip.

Soweit über die Grundlage des Schellingschen Systems. Wie der Philosoph sich den Aufbau auf dieser Grundlage der absoluten Identität denkt, darüber sagt er selbst:

157. Das individuelle Bewußtsein und das Absolute.

„Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren; die sogenannte tote Natur aber ist überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird." (System des transcendentalen Idealismus.)

Schelling teilt die Transcendentalphilosophie den drei Kantischen Kritiken gemäß in drei Teile: Die theoretische Philosophie, die praktische und die, welche auf die Einheit des Theoretischen und Praktischen geht und erklärt, wie die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und diese als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, indem sie die Identität der bewußtlosen und der bewußten Thätigkeit nachweist, d. h. die Lehre von der Naturzweckmäßigkeit und von der Kunst.

In dem theoretischen Teile der Transcendentalphilosophie betrachtet Schelling die Stufen der Erkenntnis in ihrer Beziehung zu den Stufen der Natur. „Keine Untersuchung war

für die Philosophie jederzeit von so vielem Dunkel umgeben, als die über das Wesen der Materie. Und dennoch ist die Einsicht in dieselbe notwendig zur wahren Philosophie . . . Die Materie ist das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den späteren Entwicklungen sich entfaltet. Gebt mir einen Atom der Materie, könnte der Philosoph und Physiker sagen, und ich lehre euch das Universum daraus begreifen."

Die Materie ist nach Schelling der erloschene Geist, „der gefrorene Gedanke;" die Akte und Epochen des Selbstbewußtseins lassen sich in den Kräften der Materie und in den Momenten ihrer Konstruktion wiederfinden. Kant hatte im Zusammenhange mit seiner Leugnung der transcendenten Realität des Raumes die Materie aus Anziehung und Abstoßung als allgemeinen Kräften ohne räumliche Fesselung und Centralisation derselben zu konstruieren gesucht. Schelling behielt nun zwar jene Kräfte bei, griff aber auf die „metaphysischen Punkte" oder Atommonaden des Leibnitz zurück. „Für den Standpunkt der Empirie sei die Atomistik das einzige konsequente System und jene Naturforscher seien gedankenlos, welche sich dieser Einsicht verschließen." Auf der anderen Seite hält Schelling Kants dynamische Konstruktion der Materie aufrecht, lokalisiert aber die Kräfte in ganz bestimmter Weise, indem er ihre Wirkungen auf mathematische Punkte bezieht und giebt dadurch erst ihren Wirkungsrichtungen jene Bestimmtheit, ohne welche sie weder in Rechnung zu stellen noch überhaupt in konkreten Fällen exakt zu benutzen sind. Durch diese individuelle Centralisation der Kräfte zu punktuellen Kraftmonaden wird nämlich der Dynamismus selbst zur Atomistik und Schelling nennt seine Auffassung ausdrücklich dynamische Atomistik. Freilich sind diese Kraftmonaden an und für sich oder ihrem Wesen nach jenseits des Raumes (extensione priores), aber dies ist auch begrifflich notwendig. Denn, „was unteilbar (Atom) ist, kann nicht Materie sein, sowie umgekehrt; es

muß also jenseits der Materie liegen, aber jenseits der Materie ist die Intensität;" die an sich mit dem Raume nichts mehr zu thun hat; es genügt, daß ihre Wirkungen räumlich oder im Raume sind, denn nur auf diese kommt es in der Physik an.

Es ist nach Schelling ein großer Irrtum, außer der Zusammensetzung der Materie aus solchen Kraftmonaden nun noch ein stoffliches Substrat zu suchen, das zu keiner physikalischen Erklärung Beihilfe gewähren kann, da dort immer nur Kräfte agieren. „Wer sagt, daß er sich kein Handeln (einer Kraft) ohne Substrat zu denken vermöge, gesteht eben dadurch, daß jenes vermeintliche Substrat des Denkens selbst ein bloßes Produkt seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eigenes Denken sei, das er auf diese Art ins unendliche zurück als selbständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine bloße Täuschung, daß, nachdem man einem Objekt die einzigen Prädikate, die es hat, hinweggenommen, noch etwas, man weiß nicht was, von ihm zurückbleibt."

In einem Worte: Die Materie besteht bei Schelling im Grunde aus immateriellen, unstofflichen Elementen; sie ist ein beständigem Wechsel unterworfener Gleichgewichtszustand in dem lebendigen Spiel der Kräfte, der räumlichen Äußerungen des unräumlichen Absoluten. Die Natur ist nicht Produkt, sondern beständiges Produziertwerden; sie *ist* nie, sondern *wird immerfort* und alle ihre einzelnen Produkte sind nur Scheinprodukte, die bei näherem Zusehen sich in ein Widerspiel von Thätigkeiten des Absoluten auflösen. Der Begriff der Polarität, den Schelling in seiner Naturphilosophie mit besonderer Vorliebe überall anzubringen sucht, hat für das physikalische Gebiet dieselbe Bedeutung, wie der der Entgegensetzung für den Idealismus. „Die Kraft," und mit diesen Worten sei die Auseinandersetzung der Äußerung des Absoluten geschlossen, „die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe, welche sich in

der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Übergewichte des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat . . . ein Gegensatz nicht dem Wesen, sondern der Potenz nach. Der sogenannten toten Natur fehlt nur der letzte potenzierende Akt, wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anschauungen verwandelt würden; und weil jeder folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, festhält, wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie fesselt, so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich; und dies ist der Grund, warum wir, obgleich auf der letzten Höhe, doch nicht reine Geister sind. Nach unserer Weise zu reden können wir also sagen: Alle Quantitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz."

Wie verhält sich demgemäß zu diesem Absoluten mit seinen Abstufungen das individuelle Bewußtsein?

Hier ist der wunde Punkt im Schellingschen System, der da diesen Philosophen selbst kein unerschütterliches Vertrauen in seine Art zu philosophieren fassen ließ. „Daß ich überhaupt begrenzt bin folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, sich selber Objekt zu werden; die Begrenztheit überhaupt (im allgemeinen) ist also erklärbar, aber die Begrenztheit überhaupt läßt die (einzelne) bestimmte (die z. B., warum Ich gerade mein Ich bin) völlig frei, und doch entstehen beide in einem und demselben Akt (denn keine kann von der anderen getrennt gedacht werden; es kann keine Bestimmtheit im Ich geben, die nicht das Eigentum eines besonderen Individuums sei)."

Die konkrete Art und Weise dieser Bestimmtheit, welche z. B. meine Individualität ausmacht, und doch mit der Begrenztheit überhaupt zugleich gesetzt werden muß, macht das „Unbegreifliche und Unerklärliche der Philosophie" aus. Der Übergang vom allgemeinen, unbewußten, absoluten zum

besonderen, durchaus im einzelnen begrenzten ist der Stein des Anstoßes in jedem pantheistischen System. Schelling hat das nur mehr als die anderen gefühlt.

Wenn Fichte sich damit begnügt, aus dem Rechtsprincip zu deduzieren, warum ich notwendig andere freie Ichs als neben mir existierend anschauen muß, so kann das für Schelling nicht mehr genug sein; denn die andere, reale Seite seiner Philosophie fordert, daß diese anderen freien Wesen nicht bloß für mich, sondern auch für sich, ganz abgesehen von meiner Vorstellung existieren. An der individuellen Einheit meines Bewußtseins erkenne ich zunächst die Beschränktheit und Endlichkeit meines Ich. Dieses Ich aber ist an sich nichts anderes als absolute Identität: nämlich des sich denkenden und des gedachten Ich, des Subjekts und Objekts im Akte des Selbstbewußtseins, in welchem Akte es allein besteht und außer welchem es keine Existenz hat. Ist aber das Ich absolute Identität, so kann es in Peter nichts weiter sein als in Paul oder in jedem anderen einzelnen Menschen. Es ist immer nur Ich, d. h. absolute Identität; überall also ist es ein und dasselbe, es füllt sozusagen die ganze Unendlichkeit. Nicht darin bin ich von dir verschieden, daß ich mein Ich bin, denn das ist jeder; vielmehr sind wir gerade darin identisch und unsere Verschiedenheit müßte deshalb in etwas anderem liegen.

Zudem ist dieses Ich als absolute Identität ein Unendliches, während ich als Individuum endlich bin. Soll also der Widerspruch irgendwie gelöst und die Schwierigkeit gehoben werden, so muß in der Art dieser Endlichkeit zu suchen sein, was den einen vom anderen unterscheidet. Und da muß erwogen werden, daß das absolute Ich, ohne diese Beschränkung zur Endlichkeit gedacht, noch nicht eigentlich Ich ist, denn als rein Unendliches hat es sich selbst noch nicht als Objekt. Es ist dort erst noch das Absolute schlechtweg zu nennen, welches seine Ichheit und damit sein Bewußtsein erst in seiner Verendlichung findet, indem es zugleich be-

schränktes oder individuelles Ich wird. Wenn also von einer unendlichen Intelligenz die Rede ist, so ist dies nicht dahin zu verstehen, „als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verschieden und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Denn nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst. Setze ich diese Beschränktheit, so ist die absolute eben dadurch als absolute aufgehoben und es ist jetzt nur eine endliche Intelligenz."

Daraus geht hervor, daß „Ich", „insofern ich ein Individuum bin, nicht das Produzierende bin, sondern selbst zum Produzierten gehöre." Das Absolute allein produziert; alle Einzelnheiten sind produziert. Hörte meine Existenz plötzlich auf, so würde dadurch am Produzierenden selbst nichts geändert. Gesetzt, es gäbe gar kein Bewußtseinsindividuum, so würde zwar keine bewußte Intelligenz mehr sein, aber trotzdem immer noch das Universum und der Weltprozeß weiter bestehen. Das individuelle Bewußtsein ist eben so gut ein Ausfluß des Absoluten oder der Subjekt-Objekt-Identität, wie das Bewußt- und Vernunftlose.

Daß gerade in mir eine ganz bestimmte Beschränktheit gesetzt ist, bedeutet nur, daß die Intelligenz in mir „das Universum gerade von diesem ganz bestimmten Punkte anschaut". Dadurch entsteht weder das Universum, noch ist es notwendig daran gebunden. Es fällt somit jeder etwaige Hochmut des Individuums (?!), denn jede individuelle Existenz erkennt sich, abgesehen von ihrer im einen Absoluten enthaltenen Wesenheit, als eine ebenso flüchtige und atomistische Erscheinung im Universum wie das Sonnenbild im Tautropfen. Andererseits wird sich das Absolute, welches nur in der Beschränktheit der Individuen sein Bewußtsein findet, anstatt sich mit der Betrachtung des Universums von einem individuellen Standpunkte aus zu begnügen, vielmehr in einer möglichst großen Mannigfaltigkeit von Standpunkten zur Selbstbeschauung entwickeln.

Wie macht es sich nun, daß jedes Individuum in seinen Anschauungen vom Universum immer gerade dieselben Anschauungen von letzterem erfährt, wie sie sich daselbst wirklich begeben, ohne dabei irgendwie von außen affiziert zu werden, oder wahrhaft nach außen wirken zu können; ist ja doch nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus es unmöglich, daß die Kategorie der Kausalität auf Beziehungen zwischen dem Dinge an sich und dem Ich an sich, die beide noch dazu identisch sind, angewandt werde? Darauf antwortet Schelling, daß die beschränkten Ichs oder Individuen nur Produzierte sind; das Produzierende aber in ihnen ein und dasselbe ist, was da nach beiden Seiten hin ein und dasselbe, die Sache und die entsprechende Vorstellung produziert. Nicht also sowohl die Übereinstimmung der Vorstellungen verschiedener Menschen über die Außenwelt bedarf danach der Erklärung, als vielmehr ihre etwaige Verschiedenheit. Doch dafür genügt es nach Schelling, zu bemerken, wie die Individualität darin besteht, daß „in jedes Individuum etwas gesetzt wird, was eben dadurch von allen anderen negiert wird und was eben deswegen die anderen nicht als ihr Handeln, also nur als nicht ihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz außer ihnen anschauen können, so zwar, daß dadurch eine prästabilierte Harmonie negativer Art" entsteht.

Zur Erläuterung dieser Denkweise möge man sich auch an die Auffassung der „Zeit" seit Kant erinnern. Denn nach dieser existiert die dem individuellen Bewußtsein erscheinende Aufeinanderfolge der Begebenheiten für die absolute, von aller bestimmten Beschränktheit des Individuums frei gedachten Intelligenz nicht. „Für diese nämlich hat nichts angefangen, noch wird etwas; für sie ist alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist alles. Der Grenzpunkt also bloß zwischen der absoluten, ihrer selbst als solcher unbewußten und der bewußten (individualisierten) Intelligenz ist die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit;

alles ist für sie zugleich (**sub specie aeternitatis**, sagt Spinoza); nur für die Vernunft, insofern sie empirisch ist, entsteht alles, und was ihr entsteht, das entsteht ihr successiv."

158. Das Unbewußte bei Schelling.

Aus dem Gesagten folgt bereits, wie viel Schelling dem „Unbewußten" Macht verleiht. Er wiederholt es des öfteren, daß sein „Absolutes", seine „Subjekt-Objekt-Identität" keinerlei individuelles Bewußtsein ist. Am meisten aber tritt dieses „Unbewußte" in den Vordergrund bei seiner Behandlung der Geschichte und der Kunst. Der Grundgedanke, welcher ihn dabei beherrscht, ist der, daß hinter der anscheinend freien Selbstbestimmung der einzelnen eine unbewußte Vernunft waltet, welche als die Vernunft des Absoluten zugleich übermächtig den Willen des einzelnen lenkt und zwar zu Zielen, welche von denen des Bewußtseins nur zu oft verschieden, wenn nicht geradezu ihnen entgegengesetzt sind. Das Absolute ist ihm eine geschichtliche Vorsehung, die doch dem Weltprozeß immanent ist.

Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie eine Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrierender Teil Gottes, wie Schelling manchmal sein unbewußtes Absolute nennt. Sowie die Erscheinung der Freiheit notwendig unendlich ist, so ist auch die Geschichte eine nie ganz geschehene Offenbarung des Absoluten, das zum Behufe des Erscheinens in das Bewußte und Bewußtlose sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt (?), die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist. Schelling unterscheidet drei Perioden dieser Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte, welche er als die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung charakterisiert.

In der ersten Periode, welche die tragische genannt werden kann, zerstört das Herrschende als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste; in sie fällt der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat und deren Wiederkehr auf Erden nur ein ewiger Wunsch ist. In der zweiten offenbart sich das als Natur, was in der ersten als Schicksal erschien, und führt so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbei; diese Periode läßt Schelling mit der Ausbreitung der römischen Republik beginnen, wodurch die Völker untereinander verbunden wurden und was von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung kam. Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in der ersten und in der zweiten als Schicksal oder Natur sich zeigte, als Vorsehung sich entwickeln und offenbar werden wird; so zwar, daß das, was bloßes Werk des Schicksals und der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung gewesen.

Ferner beruht auf der notwendigen Harmonie der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit die Naturzweckmäßigkeit und die Kunst. Die Natur ist zweckmäßig, ohne von einem Zwecke hervorgebracht zu sein. Das Ich aber ist für sich selbst in einer und derselben Anschauung zugleich bewußt und bewußtlos in der Kunstanschauung. Was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturproduktes als getrennt existiert, nämlich Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und im Bewußtsein dieser Identität, das faßt die Anschauung des Kunstproduktes in sich zusammen. Jede ästhetische Produktion geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in einem jeden freien Produzieren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Produkt als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unend-

liches endlich dargestellt. Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Wo Schönheit ist, da ist der unendliche Widerspruch im Objekte selbst aufgelöst; wo Erhabenheit ist, da ist der Widerspruch nicht im Objekte selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt. Was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, ist für die Beurteilung der Naturschönheit, die an dem organischen Naturprodukte als schlechthin zufällig erscheint, Princip und Norm.

Die bewußte Thätigkeit bringt das im engeren Sinne Kunst Genannte hinzu, was da nämlich gelehrt, gelernt und geübt werden kann und mit Bewußtsein, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird; die bewußtlose Thätigkeit liefert dasjenige, was nicht gelernt, noch durch Übung oder sonstwie erworben werden kann, sondern angeboren ist; es ist die Erfindung, die Conception, die Poesie an der Kunst.

In dem Produkt, welches den Charakter des Kunstwerkes nur heuchelt, liegen Absicht und Regel an der Oberfläche als der getreue Abdruck der bewußten und in sich abgegrenzten Thätigkeit des Künstlers; das wahrhafte Kunstwerk dagegen ist einer unendlichen Auslegung fähig, als ob eine Unendlichkeit von Absichten vorhanden wäre, ohne daß man darum sagen kann, alle diese Absichten hätten im Künstler gelegen. Dieses unendlich Unbewußte, was nur aus dem objektiven Produkte widerstrahlt, ist für die Kunst dasselbe, was für die Geschichte das Schicksal oder die Vorsehung ist; wir nennen es Genie.

Mit der Kunst hat die Wissenschaft in ihrer höchsten Funktion eine und dieselbe Aufgabe. Die Art der Lösung aber ist eine verschiedene; sofern wohl durch ein Genie die Lösungen der Wissenschaft hervorgebracht sein können; jedoch dann auf bewußtem, d. h. auf rein wissenschaftlichem Wege zugänglich gemacht werden. Das erstere ist der Fall, wenn das Ganze eines Systems vor den Teilen entstanden ist, oder wenn wissenschaftliche Aussprüche weit mehr und tiefere

Wahrheiten enthalten, als jemand zu seiner Zeit hineinlegen konnte.

Dies sind die leitenden Grundgedanken des Schelling-schen Systems. Es ist jedenfalls das umfassendste und universellste von allen pantheistischen Systemen. Wir fürchten nicht, dem Leser zu mißfallen durch die eingehendere Auseinandersetzung der hauptsächlichen. Es wird durch diese Zusammenstellung um so mehr ersichtlich, worum sich die ganze hier behandelte Frage dreht. Die Immanenz-Transcendenz Schellings bereitet dasselbe Schicksal dem ganzen Systeme, wie die „Substanz" dem Spinozas, das „Ansichsein" dem Hegels, wie das „Ich" dem Fichtes; setzen wir hinzu, wie die von niemand voll erkannte, aus sich allein erkennbare „objektive Wahrheit" dem Molinismus.

Auf einem unbewußten und deshalb unerkannten Absoluten, auf einem reinen Vermögen kann kein System ruhen; mag es auch in seinen Teilen so geistreich durchgearbeitet sein, wie das Schellingsche oder gar an Glaubenssätze sich anlehnen wollen, wie der Molinismus. Eine Wahrheit rein an sich und in diesem Sinne objektiv giebt es nicht. Nur in dem Grade, in welchem etwas innerhalb einer bewußten Vernunft sich befindet, kann es auf Wahrheit und somit auf Transcendenz Anspruch machen.

I. Die Grundlage des Schellingschen Systems ist verfehlt.

II. Zwischen seinem Individuum und der Außenwelt besteht keine vernünftige Verbindung.

III. Schellings wahrhaftes Grundprincip ist der allgemeine Zwang.

159. Zurückweisung der Immanenz Transcendenz als der Grundlage des Schellingschen Systems.

Es ist um der geistreichen und scharfsinnigen Philosophen willen, welche den Pantheismus systematisiert haben, sehr zu bedauern, daß sie so wenig auf genau entsprechende und verständliche termini gesehen haben. Es würde ihnen jedenfalls

dann leichter geworden sein, den Grund der betreffenden Irrtümer aufzudecken; denn es wäre ein Verstecken hinter unverstandenen termini unmöglich gewesen.

Zu diesen unverstandenen termini gehören in erster Linie die beiden, um welche es sich hier handelt. Es wäre schwer zu sagen, welches Verständnis Schelling denselben entgegenbringt.

Bald scheint er sie identisch zu nehmen mit Subjekt und Objekt, bald mit reell und ideell; bald auch das gegenteilige Verständnis damit zu verbinden. Was will das eigentlich heißen: transcendent? Relativ transcendent ist das, was im eigenen Sein über alle Glieder einer gewissen Seinsstufe hinausgeht und an dem doch irgendwie alle diese Glieder teilnehmen. So wären z. B. für die Naturwissenschaft die Grundprincipien der Metaphysik transcendent; denn alle Zweige der Naturwissenschaft setzen die von der Metaphysik gewonnenen oder von derselben anerkannten Grundprincipien voraus und wenden dieselben in ihren eigenen Forschungen an. Ebenso wären die Principien der Geometrie transcendent für die Bauwissenschaft; nicht zwar gerade deshalb, weil sie ein eigenes für sich bestehendes Sein haben, sondern vielmehr, weil die Bauwissenschaft an der Kraft und Fruchtbarkeit derselben teilnimmt und davon Nutzen hat.

Das würde relative Transcendenz sein. Allgemeine Transcendenz müßte sich dann nicht bloß auf die eine beschränkte Seinsstufe erstrecken, sondern schlechthin auf alles Sein. Was allen einzelnen Dingen und allen besonderen Seinsarten gemeinsam ist, das kann natürlich seinen Grund nicht in einem einzelnen dieser Dinge oder in einer besonderen unter diesen Seinsarten haben; sondern das Sein, von welchem dieses schlechthin Gemeinsame kommt, muß für alles Sein transcendent genannt werden. Doch hören wir, wie dies Thomas erklärt:[1]) „Was zuerst die Vernunft auffaßt

[1]) I. de verit. art. 1. Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est

als das zugänglichste und bekannteste und wohin alle anderen Auffassungen aufgelöst werden, ist „das Sein“ . . . Die ausdrücklich bestimmte Art und Weise nun, wie das Sein ganz allgemein allem Besonderen folgt, ist eine doppelte: einmal, indem es allen Dingen, die da irgendwie sind, folgt, soweit diese in sich ein Sein haben; und dann, insofern ein Ding Beziehungen zum anderem Sein hat. Wird die erste Art und Weise genommen, so wird das Sein ausgesagt, weil es im Dinge etwas ausdrückt: entweder dadurch, daß es etwas behauptet oder daß es etwas verneint. Es kann aber von jedem Dinge nichts anderes positiv und ohne alle weitere Beschränkung behauptet werden, als seine Wesenheit

---

ens . . . Modus entis expressus generaliter consequens omne ens dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur: et sic imponitur hoc nomen „res“, quod in hoc differt ab „ente“, quod „ens“ sumitur ab actu essendi, sed nomen „rei“ exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen „unum“; nihil enim aliud est „unum“ quam ens indivisum. Si autem modus entis accipitur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen „aliquid“; dicitur enim „aliquid“ quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur „aliquid“, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia. In anima autem est vis cognoscitiva et vis appetitiva. Convenientiam igitur entis ad appetitum exprimit hoc nomen „bonum“, nam „bonum est quod omnia appetunt“. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen „verum“.

und zwar zuvörderst insoweit vom Dinge kraft der inneren Wesenheit ausgesagt wird: es ist; — und um das auszudrücken, wird „Ding" gesagt. Jedes Existierende also ist ein „Ding", insofern es ein Wesen in sich hat, kraft dessen es „Sein" hat; — es „ist", insoweit es thatsächliches Dasein besitzt. Der Name „Ding" wird gegeben mit Rücksicht auf den inneren formalen Seinsgrund; „sein" wird ausgesagt mit Rücksicht auf das thatsächliche Bestehen. Diese zwei Transcendentien beziehen sich demnach auf das Positive. Was das Negative anbelangt, so kann nur dies von allen ausgesagt werden, daß keines das andere ist, und dies drückt das Wort „Einheit" aus. Jedes Ding ist in sich ein „einiges", das will sagen, es ist kein Teil eines anderen. Dies das dritte Transcendentelle. Wenn aber nun das Sein betrachtet wird in seiner Beziehung zum anderen, so geschieht dies in zweifacher Weise. Einmal nach der Richtung hin, daß das eine getrennt ist vom anderen. Die „Einheit" wird nämlich von jedem Dinge ausgesagt, insoweit es in sich zusammenhängt und nicht geteilt ist. Daß es aber „etwas" ist, wird darum von ihm ausgesagt, weil es noch andere „was" giebt, die es nicht ist. Sodann giebt es noch zwei Transscendentien, welche daraus entstehen, daß das eine Sein mit dem anderen etwas gemeinschaftlich hat. Das nun ist gar nicht denkbar, wenn nicht etwas angenommen wird, was von sich aus mit jedem Sein ohne Ausnahme nach einer gewissen Seite hin verwandt ist und zusammenhängt. Das ist jedoch nur die Seele, welche nach allen Richtungen hin Beziehungen hat und gewissermaßen alles ist. In der Seele ist nun Erkenntniskraft und Wille. Soweit also jegliches Sein zum Begehrungsvermögen oder dem Willen Beziehung hat, soweit dient das Wort „gut"; denn „gut" ist das, was allen gefällt und von allem sonach begehrt wird. Die Beziehung aber zur Erkenntniskraft drückt das Wort „wahr" aus."

Offenbar liegt auch dem Schellingschen Transcendentalen

die eben entwickelte Auffassung zu Grunde. Es ist das „absolute", das „allgemeine", das „überall identische"; es ist das, was ist, was eines ist, was wahr ist, was gut ist in jedem Dinge. Aber dann fragt sich, wie kann da überhaupt nach dieser Seite hin ein Gegensatz aufgestellt und dessen Versöhnung zur Grundlage der Philosophie gemacht werden: ein Gegensatz nämlich zwischen Immanenz und Transscendenz, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Idealem und Realem?! Wie kann in der vermeintlichen Entwicklung dieses Gegensatzes zu einer unverbrüchlichen Einheit oder Identität eine Philosophie bestehen?!

Ist etwa das Immanente nicht, oder hat es nicht ein Wesen? Besitzt es keine Einheit? Ist es nicht wahr oder gut? Nun eben dadurch bereit, daß etwas Transcendentes existiert, kommt das, was in ihm enthalten ist, allem zu ohne jeglichen Unterschied, also auch dem Immanenten. Oder worin sollte sonst das Immanente bestehen? Ist dasselbe gar kein Sein und gar keine Wahrheit und keinerlei Güte? Vom Transcendenten unterscheidet sich also das Immanente ganz und gar nicht; wohl aber ist es der Gegensatz vom Transeunten. Beim Immanenten nämlich ist der terminus der betreffenden Thätigkeit innerhalb der handelnden Potenz; nicht aber beim Transeunten. Die Leinwand z. B. ist für den Maler, der Stein für den Bildhauer, das Holz und das Zimmer für das Feuer außerhalb der entsprechenden Potenz und Thätigkeit. Wo aber der terminus des Thätigseins, das also, was die Thätigkeit trägt und worauf die Thätigkeit sich richtet, innerhalb des thätigen Vermögens ist, da ist auch die innere Einheit und infolge dessen das Sein, die Wahrheit, das Gute bei weitem stärker und somit ist die Teilnahme an den transcendenten Begriffen gerade auf Grund der Immanenz eine größere als bei den anders gearteten Vermögen, deren terminus außerhalb liegt. Selbst die Möglichkeit eines Gegensatzes von Immanenz und Transcendenz schwindet da.

Auch der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Realem und Idealem ist in derselben Weise dem Begriffe des Transscendenten fremd. Überall ist eben wahrhaft Sein und demgemäß sind auch die anderen Transcendentien in jedem einzelnen Gliede dieses Gegensatzes gleichmäßig vorhanden.

Aber ihr faßt die Transcendenz Schellings falsch auf; wird entgegnet. Sie besteht allerdings im Sein, im Wahren, Guten, Einen u. s. w.; aber so, daß sich dieses Eine als Sein, als Wahres, als Gutes, als Etwas, als Wesen zu dem Gegensatze von Immanenz und Transcendenz, Subjekt und Objekt, Real und Ideal entwickelt und daß trotzdem in diesem Gegensatze immer ein Sein, ein Wahres ꝛc. bleibt.

Lassen wir alle anderen Antworten, die sich mit Leichtigkeit aus dem oben angegebenen Charakter der Transcendentien ergeben möchten und fragen wir: Kann sich das Sein zum Nichtsein entwickeln? Ist das Reale ideal und das Subjekt Objekt? Nein. Es sind drei Fälle möglich: entweder ist die absolute Identität oder die Transcendenz im Subjekt, im Realen und entwickelt sich zum Objekt, zum Idealen; — oder das Gegenteil findet statt, das Objekt entwickelt sich zum Subjekt, das Ideale zum Realen; — oder endlich in beiden Teilen ist gleichmäßig das transcendente Sein, das Wahre, das Gute, wenn auch unbestimmt und unbewußt und es entwickelt sich zu etwas Bestimmten und Bewußten.

In jedem dieser Fälle indes entwickelt sich das Sein zum Nichtsein, d. h. zu seinem Gegenteil.

Möge man doch die Worte des heiligen Thomas sich gegenwärtig halten:[1]) „Der Unterschied, der zwischen den

---

[1]) I. c. g. c. 50. Rerum distinctio non potest esse casu; habet enim ordinem certum. Oportet ergo ex alicujus causae intentione distinctionem in rebus esse; non autem ex intentione alicujus causae per necessitatem naturae agentis, quia natura determinatur ad unum; et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit

Dingen besteht, kann nicht vom Zufalle herrühren; denn der Zufall ist schon seinem Namen nach nur hie und da vorhanden und ist vielmehr ein „Fallen" als ein Sein; die Ordnung aber in den Dingen ist eine gewisse und zuverlässige. Nur von der frei bestimmten Absicht irgend einer Ursache kann nun dieser Unterschied herrühren, nicht aber von der einmal gegebenen Richtung einer Ursache, welche aus Naturnotwendigkeit thätig ist. Was nämlich der Naturnotwendigkeit folgt, das geht immer nach derselben Richtung, wirkt an sich immer ein und dasselbe. Deshalb vermag kein Ding, das aus Naturnotwendigkeit thätig ist, auf vieles sich zu richten, insoweit nämlich in seiner Wirkung das eine vom anderen unterschieden ist, sondern nur insoweit in den etwaigen Teilen des Gewirkten Gleichmäßigkeit herrscht. Es bleibt demnach nur übrig, daß der Unterschied als solcher im selben Maße als er in den Dingen vorwaltet von einer Ursache kommt, die da erkennt. Jedenfalls nun ist es unter allen Erkenntnisvermögen der Vernunft eigen, die Verschiedenheit unter den Dingen zu betrachten. Nicht aber kann eine Vernunft Ursache des Unterschiedes in seiner Gesamtheit sein, die da selbst mit einer Naturnotwendigkeit innerlich verbunden, also selber nur in zweiter Linie Ursächlichkeit, weil infolge der ihr innewohnenden Naturnotwendigkeit etwas gewirktes ist; denn sie befindet sich innerhalb der Gesammtheit alles Naturnotwendigen und ihre Wirksamkeit ist somit auch mit Notwendigkeit immer auf eine bestimmte Richtung gewiesen. Sonach gehört es der ersten Ursache, die da von allem anderen sich

---

intentione alicujus causae cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse, rerum distinctionem considerare. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum; quia omnes istae causae sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

ihrem Wesen nach unterscheidet, zu, daß sie auf den Unterschied zwischen den Dingen hinzielt."

Wenden wir diese Worte auf das Transcendente Schellings an. Hat sein Sein, sein Wahres, sein „absolut Identisches" eine eigene selbständige innere Natur; eine Natur nämlich, die nur Sein ist und demgemäß, mit sich durchaus identisch, innerhalb ihrer selbst den vollen Seinsgrund ihrer thatsächlichen Wirklichkeit hat? Dann ist diesem Sein Entwicklung fremd. Was einmal wirklich ist, das ist und kann unmöglich, soweit die Wirklichkeit für sich allein in Betracht kommt, nicht sein oder anders sein. Dann kann aber dieses Sein und dieses Wahre nur in dem Sinne „transcendent" genannt werden, daß von ihm als von der wirkenden Ursache alles herrührt; und nicht in dem anderen Sinne, daß die letztere zu allem, auch zu ihrem eigenen Gegensatze wird. Dann kann natürlich „Identisches" und zwar auch das „absolut Identische", d. h. die absolute unlösbare Einheit oder Einerleiheit innerhalb der Dinge von diesem Sein, das da in allem und jedem, im Wesen und im einzelnen Wirklichen mit sich selbst identisch ist, ausgehen, wie ja die Wirkung immer Ähnlichkeit mit der Ursache hat. Das ist die Ansicht des Aquinaten.

Hat jedoch das „transcendente" Sein Schellings, was er „absolute Identität" nennt, keine eigene bestimmte Natur; ist es nicht sich selber vollkommen immanent; d. h. hat es nicht ein inneres Wesen, das keiner Notwendigkeit von außen her unterliegt, und im Gegenteil die wirkende Ursache aller Transcendenz in den Dingen, also dessen, was den Dingen gemeinsam ist, frei für sich allein bildet; — dann ist es nur entwicklungsfähiges Sein, das da bei jeglicher Entwicklung immer es selbst bleibt, d. h. nach Schelling alles das in bestimmter Weise wird, was es früher in einer unbestimmten war. Aber in diesem Falle entwickelt es sich ganz aus sich heraus zu seinem Gegenteil, es entwickelt sich ganz gegen seine Natur, und ganz gegen das, was es in

sich enthält. Es ist unbestimmt und wird bestimmt; es ist allgemein und wird etwas Besonderes. Noch mehr! Es ist Sein und entwickelt sich zum Nichtsein.

Das Subjekt wird Objekt, also Nicht-Subjekt; das Reale Ideales, also Nicht-Reales; das Gemeinsame Besonderes, also Nicht-Gemeinsames.

Es besteht ein Unterschied in den Sachen; mit anderen Worten, die eine Sache ist nicht zugleich die andere und gerade auf Grund dieser Negation ist die Sache von sich aus eine einige; sie besitzt auf Grund ihrer causa materialis die indivisio, d. h. die Trennung vom anderen Sein. Wie kann aber aus dem, was seiner eigensten Natur nach nur Sein werden kann, irgendwie Nichtsein hervorgehen? Wohlgemerkt werden kann! Aus dem, was in sich und von sich aus nur Vermögen hat zum Sein, kann doch nur Sein werden. Es können aber auf der anderen Seite nicht zwei Dinge gedacht werden, ohne daß das eine nicht das andere sei. Woher kommt dieses Nichtsein? Woher kommt dieser Unterschied? Doch jedenfalls nicht von etwas, was allein aus sich heraus nur sein und noch weniger von dem, was sich selber nur identisch sein kann!

Schelling steht der Wahrheit sehr nahe. Nur einen Schritt hatte er noch zu thun und seine „absolute Identität" hätte wahrhaft Grundlage einer positiven Philosophie werden können. Er hat diesen Schritt nicht gemacht. Und wie das Licht die Dunkelheit um so fühlbarer macht, wie es für den Wanderer um so gefährlicher ist, in der Dunkelheit zu wandern, als er eben den glanzvollen Saal verlassen; so zeigen sich auch in der Schellingschen Philosophie die Widersprüche am allerzahlreichsten. Für Schelling existiert kein absolutes Nichts. Er kennt nur absolutes Sein; und deshalb ist sowohl ein einziges wahrhaftes absolutes Sein unmöglich, als ein Unterschied und demgemäß eine Mehrheit der Dinge. Nichts hat Thomas feiner gekennzeichnet als die causa materialis. Sie ist, möchte man

sagen, das zum Ausdrucke gebrachte Nichts, welches sich auch im wirklichen Sein nach allen Seiten hin offenbar macht.

Die „Natur ist immer bestimmt nach einer gewissen Richtung". Das Feuer z. B. geht immer nach oben; das Auge sieht nur Farbe; der Verstand im Menschen erfaßt nur das Wesen im Stofflichen und erkennt nur demgemäß das einzelne Stoffliche. Was will das anders heißen, als daß eine solche Natur nichts anderes kann, nach keiner anderen Richtung hin zu wirken vermag. Sie ist für jede andere Richtung nichts und zwar gar nichts, soweit es auf sie allein ankommt. Kann also eine solche Natur, die notwendig nach außen gerichtet ist, kann sie auch nur den Unterschied begründen? Unmöglich. Denn sie kann eben nur das, was sie ist oder wozu sie das Vermögen hat; das ist aber immer ein und dasselbe. Das Auge kann nicht den Unterschied wahrnehmen zwischen Farbe und Ton; und ebensowenig die menschliche Vernunft an sich betrachtet den Unterschied zwischen Wesen und Einzelnsein. Was nicht der Gegenstand einer solchen Natur ist, das existiert für selbe nicht, ist ein Nichts für sie.

Der Vernunft allein ist es eigen, wie Thomas im ersten Artikel gesagt, fremdes, also was nicht das eigene Sein ist, so in sich aufzunehmen, daß dieses Sein als das Wesen eines anderen Dinges (formam alterius) in ihr bestehen bleibt. Sie allein kann deshalb einen Unterschied begründen. Aber nur dann kann sie allen Unterschied begründen, wenn sie von aller Natur, welche ja aus dem Grunde nach außen weist, weil sie vieles nicht ist und in dieser Beziehung nur empfangen kann, weil sie also von aller Natur ihrem Wesen nach entfernt, also nur und nichts anderes der Substanz nach ist als Vernunft.

Dann besteht auch ein wahres Nichts. Denn alles, was und insoweit etwas nicht unter dem Einflusse dieser Vernunft steht, das muß notwendigerweise Nichts sein; d. h. es muß in sich besagen, daß es nur in dem Falle zu sein vermag,

wenn es Sein empfängt und daß es also nur kraft des Einwirkens der dem Wesen nach vollseienden Ursache existieren kann.

Das ist bei Schelling unmöglich. Seine „Immanenz" ist nicht die Immanenz, welche das Wesen des Erkennens bildet. Bei ihm ist überhaupt ein Erkennen und noch weit mehr ein All-Erkennen unmöglich. Denn jedes Erkennen setzt nicht nur eine irgendwelche Einheit voraus, sondern eine thatsächliche Einheit; nicht eine bloße Einheit im Vermögen nämlich oder im allgemeinen Sein, worin ja alle Dinge eins sind. Eine solche thatsächliche Einheit aber kann gar nicht bestehen ohne eine Verschiedenheit. Denn eben das Fremde bleibt im Erkennen als Fremdes bestehen und wird nicht ein einziges Sein, wie etwa die Dreiecksform mit dem Holze. Selbst Gott erkennt Sich als thatsächlich eins mit Sich selbst; aber in gleichem Maße erkennt Er wie niemand das Nichts als Ihm fremd und somit auch die Dinge gemäß ihrem dem Nichts entstammenden Wesen als Ihm fremde.

Die Schellingsche Immanenz hält das Besondere, das Endliche, das Beschränkte völlig draußen, und damit entfernt sie von sich zugleich auch das Wesen eines jeden Dinges. Sie basiert nur auf der „absoluten Identität" im Sein, die nichts anderes ist, als das Allem gemeinschaftliche Sein, was also ohne Ende bestimmbar ist, mit anderen Worten: er anerkennt nur eine potentielle Identität, eine Identität dem Vermögen nach. Thomas kennzeichnet dieselbe durch folgendes Beispiel:[1]) „Durch die Erkenntnis der Ursache wird

[1]) II. de ver. IV. Per cognitionem enim causae cognoscitur effectus secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde, si sit aliqua causa universalis, cujus actio ad aliquem effectum non determinatur nisi mediante aliqua causa particulari, per cognitionem illius causae communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem hujus plantae mediante vi seminativa, quae est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret seipsum non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam ejus.

die Wirkung erkannt, je nachdem die Wirkung aus ihr folgt. Wenn daher eine gemeinsame Ursache, deren Einwirkung auf das Gewirkte nur vermittelst einer anderen besonderen Ursächlichkeit näher bestimmt und angewendet werden kann, nicht anders als in ihrer Allgemeinheit erkannt wird, so ergiebt dies nicht die Erkenntnis des entsprechenden einzeln Gewirkten gemäß dessen eigenstem, es vom anderen unterscheidenden Sein, sondern dieses Gewirkte wird dann nur im allgemeinen erkannt. So wird z. B. die Einwirkung der Sonne durch die Kraft des Pflanzensamens, der in der Erde ist, im einzelnen bestimmt zur Hervorbringung der Pflanze. Würde also die Sonne sich selbst erkennen, so würde die Pflanze nur im allgemeinen Gegenstand dieser Kenntnis sein; es müßte denn die Sonne auch die besondere Ursache kennen, die Kraft des Pflanzensamens nämlich, von welcher die Anwendung ihrer Wärme auf den bestimmten einzelnen Fall ausgeht."

Schelling aber hält nur an der allgemeinsten Eigenschaft der Dinge fest als dem „absolut Identischen", nämlich am allgemeinen Sein und erachtet dies für die alleinige Ursache der Entwicklung des Einzelnen. Also kann sein System von vornherein zu keiner Erkenntnis der einzelnen Dinge, weder von deren Wesen noch von deren Sein führen und noch weniger kann seine „absolute Identität", die allgemeinste Potenz, um etwas zu werden, sich selber erkennen, denn sie ist eben an sich im thatsächlichen Sein noch nichts.

Zum selben Ergebnisse führt auch das Schellingsche Individuum.

160. Zwischen dem Schellingschen Individuum und der Außenwelt besteht keine vernunftgemäße Verbindung.

Kant hatte die Transcendenz darein gesetzt, daß etwas über alle Erfahrung hinaus liege und demgemäß, da er irgendwelche notwendige oder auch nur rein natürliche Verbindung der Erfahrung mit der reinen Vernunft, also

mit allgemein notwendigen Principien leugnet, eine wirklich transcendentale Kenntnis zurückgewiesen. Transcendental kann nach ihm eine Erkenntnis nur in dem Falle genannt werden, als sie lehrt, wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) a priori angewandt werden oder möglich seien. Eine Transcendenz, kraft deren a parte rei etwas allem Gemeinsames vorhanden ist, will er nicht zugeben. Er trennt ausgesprochenermaßen die reine Vernunft von den äußeren Erscheinungen. Das Individuum besteht für ihn nur in der Vernunft.

So aber nicht Schelling. Er behauptet (wenigstens dem Anscheine und dem Wortlaute nach) das gerade Gegenteil. Nicht nur daß eine Verbindung besteht zwischen der Vernunft und der Außenwelt; vielmehr ist eine „absolute Identität" vorhanden. „Insofern ich ein Inviduum bin (nicht blos Vernunft, sondern ein wirkliches erscheinendes Individuum), gehöre ich ebenso zum Produzierten" wie alles andere und bin nicht „Produzierender". Die „absolute Identität" ist als etwas Höheres der vermittelnde Grund zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußtsein und dem Bewußtlosen, die da nur zum Behufe der Erscheinung im freien Handeln sich trennen.

Somit erscheint die Verbindung zwischen der Vernunft und der Außenwelt vielmehr die denkbar innigste, sie scheint vielmehr Einheit als Verbindung zu sein. Leider scheint das nur. In der That ist die Trennung dieser beiden Seinskreise durch die Schellingsche Annahme eine weit einschneidendere als bei Kant. Es ist, um diese Behauptung anschaulich zu machen, nur nötig, den Kardinalgrundsatz der Erkenntnislehre des heiligen Thomas zu betonen.

Was Schelling Positives von seiner „absoluten Identität" aussagt, das findet sich auch in Thomas. Nur was an Unmöglichem die Schellingsche „absolute Identität" in sich einschließt, ist in der Annahme des heiligen Thomas abgewiesen.

„Das Wahre, [1]) was da in den Dingen ist, bedeutet ein und dasselbe wie das Sein, wenn die Substanz des Einzelnseins in Betracht gezogen wird; — das Wahre aber, sowie es in der Vernunft ist, bedeutet ein und dasselbe wie das Sein, inwiefern es dieses Einzelnsein offenbar macht."

Mit diesen Worten zeichnet Thomas seine Meinung in treffendster Schärfe. Das innere Wesen, also das Absolute im Dinge, ist als formaler Grund des Einzelnseins ganz und gar dasselbe, ist völlig identisch im wirklichen subjektiven Sein und im Erkenntnisakte. Von ihm geht die Richtschnur für alles Sein im einzelnen Dinge aus und für alles thatsächliche Erkennen im Erkenntnisakte. Es ist Seinsgrund außen und Erkenntnisgrund innen. Mit ihm ist verbunden: — 1) Innerliche Notwendigkeit; denn die Wesensmerkmale sind einerseits nicht trennbar voneinander, ohne daß das Wesen selbst vernichtet wird und andererseits muß, wenn es überhaupt eintreten soll, gerade solches Wirklichsein eintreten, wie es der Wesensgrad vorschreibt; — 2) Allgemeinheit; denn nach der einen Richtung hin ist es ganz dasselbe für alle Einzelndinge auf der nämlichen Seinsstufe und kann noch unermeßbar vielen diese selbe Stufe mi teilen; nach der anderen Richtung hin aber ist dieses „Absolute" der Grund, weshalb ein Ding im allgemeinen Sein hat und deshalb von selbem ausgesagt werden kann: es ist; — 3) ist mit diesem Wesen verbunden Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit; denn sowohl hängt alles Einzelne in der Erkenntnis- und in der Seinssphäre von ihm ab, so daß z. B. das Prädikat „menschlich", welches vom Sehen oder Hören oder Sprechen u. dgl. ausgesagt wird, nur auf Grund des inneren „Menschseins" gilt; als auch hat der Zusammen-

---

[1]) S. th. I. qu. XVI. art. 3. ad I. Verum quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam, sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato.

hang der Merkmale, die das Wesen bilden in niemand seine wirkende Ursache. Niemand hat gemacht, daß das Wesen „Mensch" in der Verbindung der Sinne mit der Vernunft besteht.

Soweit das äußere, subjektive Einzelnsein also eine Wesenheit in sich hat, sagt mit Recht Thomas, ist es dasselbe wie das Wahre; gleichwie ein und dasselbe Licht es ist, auf Grund dessen *außen* überall gleiche Helle sich verbreitet und die Gegenstände *innen* in meinem Zimmer gemäß ihren verschiedenen Farben erscheinen. Der Unterschied liegt nur in der Beschaffenheit des aufnehmenden Vermögens.

Wäre Schelling bei dieser positiven Seite des „absolut Identischen" stehen geblieben, so könnte ihm kein Vorwurf gemacht werden. Er würde auch weiter fortgeschritten sein zur Erklärung, in welcher Weise von diesem „Absoluten" aus der Zusammenhang zwischen Innen- und Außenwelt sich richtig gestaltet.

Kraft dieser im Vernunftvermögen befindlichen Identität wird nämlich unmittelbar weder die Substanz des Dinges thatsächlich erreicht noch das eigene erkennende Vermögen. Auch darin scheint Schelling noch mit übereinzustimmen; das Absolute wird nach ihm thatsächlich nicht erkannt. Der Gegensatz beginnt damit, daß Schelling meint, dieses „Absolute" *könne* von sich allein, aus sich selbst und somit auch die Außenwelt erkennen; es *entwickele* sich aus sich heraus zum Sein und zum Erkennen. Damit ist er auf irrtümlichem Wege. Ein solches „Absolute" kann nicht einmal existieren für sich allein und auch im Falle, daß es auf Grund der Verbindung mit der einwirkenden Ursache erkennt, so erreicht es wohl das „Einzelnsein" als unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis, nicht aber das Wesen selbst oder die Substanz; manifestativum esse, es offenbart das wirkliche Sein.

Die Wesensform also ist auch bei Thomas *absolut identisch* mit der Form des Erkenntnisvermögens, insoweit

dieses thatsächlich erkennt. Aber eben deshalb ist sie gleich wenig innerhalb des letzteren wirkliches einzelnes Erkennen, wie sie außerhalb desselben wirkliches thatsächliches Sein ist. Hier und dort ist sie nur Vermögen; sie stellt sich in der Erkenntniskraft nicht anders dar, wie sie ist. Sie giebt die Kraft, das Einzelne zu erkennen, soweit sie selbst als innere Substanz dem Einzelnen das Vermögen verleiht, einer entsprechenden bestimmten Seinsstufe anzugehören. Demnach richtet sie, ganz ihrer Natur gemäß, das thatsächliche Erkennen auf das wirkliche einzelne Sein als auf den unmittelbaren Erkenntnisgegenstand, weil sie selber eben nicht anders wirklich ist.

Eine solche „absolute Identität" im Bereiche des Vermögens aber kann natürlich nicht für sich allein bestehen; ebensowenig wie sie für sich allein zum Einzeln-Wirklichen hinüberzuleiten und dasselbe verständlich zu machen vermag. Es ist da eine wirkende Ursache notwendig, in welcher dieselbe Wesensform bereits nicht mehr Vermögen, sondern reine Thatsächlichkeit ist; eine Ursache, die also für sich selbst dem Wesen nach nur als reine Thatsächlichkeit besteht. Dann wird ein solches Vermögen verständlich, das einerseits als Idee in dem einen thatsächlichen Sein der wirkenden Ursache besitzt und andererseits mit dem Nichts verbunden die innere Grundlage der Möglichkeit für das Werden und Empfangen, der geschöpflichen Subsistenz nämlich wird.

Dann wird es auch verständlich, wie kraft eines solchen zu Grunde liegenden Vermögens das Einzelne unmittelbar erkannt wird und nicht die Wesensform selber. Denn letztere führt nur dahin zurück, woher sie selbst gekommen, nämlich durch die Wirkung zur absolut wirkenden Ursache. Sie ist nur das Mittel, um das Wirkliche und am Ende das rein Wirkliche zu erkennen, wo Wesen und Einzelnsein zusammenfällt.

Sie wird zwar niemals zur Erkenntnis des inneren Wesens dieser Ursache führen können, denn sie ist, soweit sie

im Geschöpfe sich findet, Gott gegenüber, nur Vermögen zu empfangen, Gott aber ist reine Thatsächlichkeit; — jedoch wird sie in unwiderleglicher Weise lehren, daß diese Ursache als reine absolute Identität der Wirklichkeit nach mit innerer Notwendigkeit Existenz hat.

So etwa hat das Licht, welches uns umgiebt, soweit die Gegenstände in ihm sichtbar sind, nur das Vermögen, etwas sichtbar zu machen, denn es bringt den Gegenstand, der zur thatsächlichen Offenbarung des Lichtes notwendig ist, nicht mit, leuchtet sonach nicht allein aus sich heraus in thatsächlich einzelner Wirklichkeit; — und andererseits hat der erleuchtete Gegenstand das Vermögen, sichtbar zu werden. Aber dieses beiderseitige Vermögen, vermittelst dessen die Sichtbarkeit nach bestimmtem Grade eintritt, besteht nur deshalb als Vermögen und hat seinen formalen Einfluß auf das einzelne Leuchten nur aus dem Grunde, weil von der Sonne die wirkende Kraft kommt und in der Sonne das Leuchten als in seiner reinen Wirklichkeit subsistiert.

Was sonach für Thomas als Vermittlung zwischen dem göttlichen Einzelnsein, welches in der reinen Wirklichkeit seine Substanz hat oder vielmehr sein eigenes Wesen thatsächlich ist, und dem geschöpflichen Einzelnsein, welches aus dem Nichts stammt, äußerst wirksam ist: nämlich die innere Wesensform in den Dingen als das „absolut Identische" im Bereiche des Vermögens; — das ist für Schelling, der es auch als pure Möglichkeit hinstellt, aber als solche unabhängig von aller Wirklichkeit, durchaus unfruchtbar, sowohl was das Sein als was das Erkennen anbelangt.

Wie soll denn auch aus dem, was immer dasselbe, was da immer sich selber vollauf gleich ist, das Verschiedene kommen? Die Idee „Mensch" in mir ist durchaus nicht der Grund dafür, daß ich Petrus oder Johannes als verschiedene Menschen kenne, ebensowenig wie die Substanz „Mensch" der Grund dafür ist, daß Petrus nicht Johannes

ist. Noch weniger aber kann, wenn diese Idee nur das unbestimmte Sein ist und nicht einmal eine bestimmte wenn auch in sich allgemeine Gattung bedeutet, dadurch ein Individuum erkannt werden oder vermöge eines solchen unbestimmten Seins ein Individuum Sein besitzen. Da aber etwas nur ist, soweit es einzeln ist, und nur ein einzelnes als solches unmittelbar Gegenstand der Erkenntnis sein kann (quod est cognoscitur), so folgt daraus, daß nach Schelling überhaupt nichts sein und nichts erkannt werden kann. Er hatte recht, gerade in diesem Punkte „das Unbegreifliche und Unerklärliche der Philosophie" zu finden.

161. Das „Unbewußte" und die Freiheit.

Da später Gelegenheit geboten werden wird, das „Unbewußte" als selbständiges Princip des Seins und des Erkennens eingehend zu prüfen, so mag an dieser Stelle bloß hervorgehoben sein, wie dasselbe zur Freiheit steht.

Freiheit ist Selbstbestimmung. Selbstbestimmung ist aber nur möglich auf Grund von Selbstbewußtsein. Das Unbewußte steht deshalb schon von vornherein zur Freiheit im schroffsten begrifflichen Gegensatze. Daß Selbstbestimmung nur auf Grund von Selbstbewußtsein möglich ist, erhellt nicht nur aus der Erfahrung, wonach jener, welcher nicht weiß, was er thut, offenbar nicht frei oder zurechnungsfähigerweise handelt, sondern auch aus dem Wesen der Sache selber. Bestimmen ist die Charaktereigenschaft des Erkennens. In welchem Grade ein Sein bestimmen kann, im selben Grade kann es erkennen und umgekehrt; je weiter etwas vom Bestimmen entfernt und demgemäß bestimmbar ist, desto mehr ist es stofflich. Also muß Selbstbestimmung im nämlichen Grade vorhanden sein wie Selbstbewußtsein.

Wie aber steht es mit diesem Selbstbewußtsein bei Schelling? Der Philosoph sagt zwar im „Systeme des transcendentalen Idealismus", „in der Stufenfolge der Organisation müsse notwendig eine vorkommen, welche die Intelligenz als

identisch mit sich selbst anzuschauen gezwungen ist;" aber sowohl sein ganzes System als auch seine ausdrücklichen Worte widersprechen dem ganz offenbar. In der That ist ja das absolute Identische das Subjekt endloser Entwicklung. „Die Stufenfolge der Organisation," so Schelling, „ist notwendig, weil die Succession, die der Intelligenz zum Objekt wird, innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos, die Intelligenz also ein unendliches Bestreben sich zu organisieren ist." Und wieder: „Nur eine nie aufhörende Wechselwirkung des Individuums mit anderen Intelligenzen vollendet das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen." Was „endlos" ist, „was nie aufhört," das ist natürlich auch nie bestimmt und nie vollendet, kann also nach den eigensten Worten Schellings nie „anschauen", nie erkennen und noch weit weniger sich erkennen und sich „anschauen".

Schelling spricht sich noch mehr aus: „Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv; die Vorstellung von Objektiven außer mir kann mir gar nicht anders entstehen, als durch Intelligenzen außer mir und nur durch Wechselwirkung mit anderen Individuen kann ich zum Bewußtsein meiner Freiheit gelangen. Eine Wechselwirkung von Vernunftwesen durch das Medium der objektiven Welt ist die Bedingung der Freiheit." Damit stürzt der Philosoph sogar den Begriff der Freiheit um. Aus der Fähigkeit, in sich selbst den bestimmenden Grund des Wirkens zu haben wie sie der Freiheit innewohnt, wird eine vollständige Abhängigkeit von außen, ein eigens ausgesprochener Zwang ausgehend nicht nur von „Intelligenzen", sondern auch vom „Medium der objektiven Welt". Nicht Selbstbestimmung ist in diesem Falle Freiheit, sondern Bestimmung von außen her. Die „Bedingung für die Freiheit" ist außen, nämlich „die Wechselwirkung der Einzeldinge".

Das erkennt auch Schelling offenbar an: „Ob aber alle Vernunftwesen, der Vernunftforderung gemäß, ihr Handeln

durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, darf nicht dem Zufall anvertraut sein; es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, nämlich das Rechtsgesetz, welches mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes herrschen soll zum Behufe der Freiheit." Also ist die Freiheit identisch mit dem Zwange, wie selber von einer fremden, außen befindlichen Natur ausgeht. Schelling fährt dann fort: „Alle Versuche, die Rechtsordnung in eine moralische (d. h. in eine solche, wo der Grund im Individuum ist) umzuwandeln, sind verfehlt und schlagen in Despotismus um."

Nun begreift sich, wie Schelling die Geschichte definieren kann als die allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten und wie er ihr Objekt bestimmt als das allmähliche Realisieren der Rechtsidee; und ebenso was er darunter versteht, wenn er behauptet, der Grundgedanke der Geschichte bestehe darin, daß hinter der anscheinend freien Selbstbestimmung der einzelnen eine unbewußte Vernunft waltet, welche als die Vernunft des Absoluten zugleich übermächtig den Willen des einzelnen lenkt.

Daher erklärt es sich zudem, wenn es auch Schelling nicht ausspricht, daß das Produzieren des unbewußten Absoluten, nämlich der Natur, nach ihm eine unbewußte Zweckthätigkeit ist. Denn einen anderen Sinn kann jene Identität der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit nicht haben, vermöge deren die bewußtlos entstandenen Naturprodukte bis ins kleinste das unverkennbare Gepräge der Zweckmäßigkeit tragen.

Das möge für unseren Zweck genügen. Wir bedauern, mit dem eben Gesagten in Parallele stellen und demgemäß ebenfalls zurückweisen zu müssen, das Verhältnis der „objektiven Wahrheit" im Molinismus zur Freiheit.

162. Die „objektive Wahrheit“ in ihrem Verhältnisse zur Freiheit.

Es ist den Molinisten nichts geläufiger, als ihren Gegnern Verletzung der menschlichen Freiheit vorzuwerfen. Und in der That ist der äußere Schein für sie. Es klingt so verführerisch. Gott sieht voraus, was der Mensch kraft der ihm angeschaffenen Freiheit thun würde; und auf Grund der menschlichen Selbstbestimmung, die eintreten würde, bestimmt Er, Gott, das Zukünftige. Wie soll dies nicht die Freiheit begünstigen oder vielmehr erst recht begründen!

Und auf der anderen Seite erscheint es unmöglich, mit der Behauptung, das Geschöpf bestimme sich selbst, weil Gott davon nach allen Seiten die erste bewirkende Ursache ist, diese andere zu vereinen, das Geschöpf bestimme sich durchaus frei.

Trotzdem findet, wenn aufmerksam zugesehen wird, die Freiheit in der molinistischen Meinung ihre volle Vernichtung und nur in der thomistischen ihre wahre Stütze. Es geht hier dem menschlichen Geiste wie dem Wanderer, der von einem sicheren und vielfach erprobten Führer auf gefahrvollen Pfaden geleitet wird. Nicht selten wird es ihm vorkommen, als ob der Pfad, der im Augenblicke eingeschlagen wird, nicht zum Ziele, sondern nach der entgegengesetzten Richtung hin führe; und erst nach längerer Zeit wird er erkennen, daß er recht daran gethan hat, dem erprobten Führer und nicht der Eingebung seiner Phantasie zu folgen. Der Pfad, der ihm als der bessere und geradere erschien, hätte ohne weiteres in den Abgrund geführt. So möchte wohl auch der Lehrling manchmal meinen, nicht die Art und Weise, wie der Meister arbeitet, führe zur Vollendung des Kunstwerkes, sondern vielmehr die entgegengesetzte; und erst nach reiferer Erfahrung lernt er, wie der Meister es besser verstand als er.

Auch der Thomismus schreckt mit seiner eisernen Konsequenz und mit der unnachsichtlichen Anwendung seiner Prin-

cipien auf das praktische Leben im ersten Augenblicke so manchen ab. Der Pfad, welchen er führt, erscheint ihm nicht nur schmal, sondern völlig ungangbar. Was da im Thomismus beim ersten Hinsehen einem als Irrtum vorkommt, als vollendeter Gegensatz zur Freiheit oder vielmehr als die Auflösung derselben ist Veranlassung geworden für das Ausdenken der verschiedenen Systeme.

Aber siehe da! das Thor ist bei allen diesen Systemen wohl weit und die Straße leuchtet von fern in behaglichster Breite. Wer jedoch durch dieses Thor eintreten und diese bequeme Straße beschreiten will, der gelangt unfehlbar zum Verderben. Anstatt daß er die goldene Freiheit findet, stürzt er in die bitterste Knechtschaft. Wer aber andererseits nicht vor dem ersten Scheine zurückschreckt, sondern die thomistischen Principien mit Ruhe und Ausdauer prüft und weiter durchdenkt, dem hat wohl das Eintreten durch die enge Pforte Mühe gekostet, dafür winkt ihm aber auf dem weiteren Wege Frieden und Freude.

Wir zeigen hier nur, wie die „objektive Wahrheit" der Freiheit ganz und gar zuwider ist und völlig auf derselben Stufe steht wie die Schellingsche „Wechselwirkung von Vernunftwesen durch das Medium der objektiven Welt als Bedingung der Freiheit"; „wie ein Rechtsgesetz, welches als zweite, höhere Natur über jeder individuellen Vernunft errichtet ist."

Worin besteht in der That das Fundament und die ganze Bedeutung der molinistischen „objektiven Wahrheit"? In nichts anderem als in dem Satze, daß von zwei sich kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen kraft des kontradiktorischen Gegensatzes in bestimmter Weise die eine wahr und die andere falsch sein müsse. Die Wahrheit also z. B. „Petrus wird den Herrn verleugnen" ist aus keinem anderen Grunde eine Wahrheit und war es von Ewigkeit und wird es immer sein, weil von den beiden Behauptungen „Petrus wird verleugnen" und „Petrus wird nicht verleugnen" nur

eine wahr sein kann und zwar nicht ununterschieden eine von beiden, entweder die eine oder die andere, sondern von jeher war kraft des kontradiktorischen Gegensatzes die eine bestimmte „Petrus wird nicht verleugnen" falsch und die gegenteilige notwendig wahr. Nur dank dieser logischen Notwendigkeit sind die beiden termini des betreffenden Satzes miteinander verbunden und demgemäß die darauf beruhende Identität zwischen „Petrus" und „verleugnen" erkennbar.

Aus diesem Lebensprincip der „objektiven Wahrheit" aber folgt unstreitig, daß alles, was zukünftig, oder allgemeiner, was überhaupt ist, von vornherein mit absoluter Notwendigkeit (absoluta et antecedente necessitate) eintritt und somit aller Zufall und alle Freiheit rein illusorisch wird. Der Syllogismus ergiebt sich ohne Mühe.

Was da zukünftig ist kraft und auf Grund der Natur des kontradiktorischen Gegensatzes zwischen zwei Behauptungen, das ist mit innerer absoluter Notwendigkeit zukünftig.

Nach dem Princip der Gegner aber sind die auf der freien Wahl beruhenden Handlungen auf Grund und kraft des bezeichneten kontradiktorischen Gegensatzes zukünftig. Also sind diese Handlungen mit innerer Notwendigkeit zukünftig.

Der Obersatz leuchtet von selber ein. Denn die Wirkung muß der Ursache entsprechen. Die Ursache wirkt hier mit absolutester und ganz und gar rücksichtsloser Notwendigkeit, kann doch nichts mehr innere Notwendigkeit besitzen als der Satz: entweder es ist etwas oder es ist nicht. Folglich ist auch die Wirkung eine durchaus notwendige.

Der Untersatz wird bewiesen.

Aus ein und demselben Princip muß das wirkliche zukünftige Sein des Zufälligen oder der freien Handlungen folgen, aus welchem die objektive Wahrheit in den kontradiktorischen Sätzen hervorgeht, welche über dieses Zukünftige ausgesagt werden. Das kann niemand leugnen. Warum ist der Satz wahr, das Gold ist gelb? Weil es in Wirklichkeit so ist. Warum ist dies mit innerer Notwendigkeit wahr?

Weil im Wesen des Goldes der Grund ist, daß es die gelbe Farbe hat. Noch weniger aber können dies die Molinisten leugnen, nach denen ja die objektive Wahrheit nur das wirklich zukünftige Sein selber ist, insoweit es dem göttlichen Erkennen gegenübersteht. Nichts ist aber so notwendig, als daß dasjenige, was einmal ist, auch in der That wirklich ist; denn es heißt dies nichts anderes als: was ist, ist.

Es fließt diese „objektive Wahrheit" aus dem Princip des kontradiktorischen Gegensatzes, Sein oder Nichtsein, welches am allermeisten innere Notwendigkeit besitzt. Also herrscht diese selbe Notwendigkeit auch im Sein des Zukünftigen.

Das ganze Argument ist dem Aristoteles entlehnt:[1]) „Was das Gegenwärtige oder das Vergangene und ebenso etwa allgemeine Wahrheiten in ihrer Allgemeinheit betrifft, so muß von vornherein entweder die Behauptung in ganz bestimmter Weise wahr sein oder die Verneinung. Das ist aber nicht der Fall, wenn einzelne besondere Thatsachen, die noch zukünftig sind, in Frage kommen. Wäre nämlich von vornherein jede Behauptung an sich wahr und somit die entsprechende Verneinung falsch, so müßte auch alles mit

---

[1]) Periherm. c. 8.: „In iis igitur, quae sunt et quae facta sunt necesse est affirmationem aut negationem veram vel falsam esse et de universalibus quidem ut universaliter sumptis semper alteram quidem veram esse et alteram falsam . . . De singularibus autem et futuris non item. Si enim omnis affirmatio aut negatio vera aut falsa est; omne etiam aut esse aut non esse necesse est. Nam si hoc nunc est album, verum erat dicere prius futurum esse album, quare semper verum erat dicere, eorum quae fiunt quodcunque esse aut fore. Si vero semper verum erat dicere, esse aliquid aut fore; fieri non potest, ut hoc non sit aut non futurum sit; quod autem non potest non fieri, id impossibile est non fieri; quod autem impossibile est non fieri hoc necessario fit; omnia igitur futura necesse est fieri. Nihil igitur erit ad utrumlibet nec a casu erit: nam si casu, non ex necessitate . . . . Quare non oportebit nec consulere nec negotiari,"

Notwendigkeit von vornherein sein oder nicht sein. Denn wenn der Satz, „das ist weiß", nun wahr ist, dann war es vorher wahr, zu sagen, „das wird weiß sein," und so war es immer wahr zu sagen von allem, was geschieht, „es ist oder wird sein." Wenn es aber immer wahr gewesen ist zu sagen, „dies ist oder wird sein;" so kann es gar nicht geschehen, daß dies nicht ist oder nicht sein wird. Was aber nicht vermag, nicht zu geschehen, das ist unmöglich, daß es nicht geschieht. Was aber unmöglich ist, daß es nicht geschieht, das geschieht mit Notwendigkeit. Alles also, was zukünftig ist, muß notwendig geschehen.

Nichts also wird mit Freiheit geschehen und nichts Zufälliges wird es geben. Dann ist es aber auch nicht erforderlich, daß man sich berät oder daß man fürsorgt."

Dazu bemerkt erklärend der heilige Thomas:[1])

---

[1]) Periherm. lect. 13. Ex hoc autem quod necesse est alterum eorum verum dicere, sequitur quod necesse sit determinate vel esse vel non esse. Ista duo enim convertibiliter se sequuntur scil. quod verum sit id quod dicitur et quod ita sit in re. Eadem autem convertibilitas apparet in falso, quia si aliquis mentitur falsum dicens ex necessitate sequitur quod non ita sit in re sicut ipse affirmat vel negat: Et e converso, si non est ita in re sicut ipse affirmat vel negat, sequitur quod affirmans vel negans mentitur. Est ergo processus hujus rationis talis. Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum; ex hoc autem sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse. Ex hoc concludit quod omnia sint ex necessitate. Per quod triplex genus contingentium excluditur. Quaedam enim contingunt ut in paucioribus quae accidunt a casu vel fortuna. Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis se habent ad unam partem quam ad alteram et ista procedunt ex electione. Quaedam vero eveniunt ut in pluribus: sicut hominem canescere in senectute quod causatur a natura.

163. Erklärender Text des heiligen Thomas.

„Aus der Voraussetzung aber, daß notwendigerweise und von vornherein eine bestimmter Satz von den zwei Gliedern des kontradiktorischen Gegensatzes wahr ist, folgt unzweifelhaft, daß von vornherein dieses eine ist und das andere nicht ist. Das deckt sich nämlich gegenseitig, daß etwas als wahr ausgesagt wird und daß es Sein hat. Und ebenso verhält es sich mit dem Falschen. Lügt nämlich jemand, indem er Falsches aussagt, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß in Wirklichkeit die Sachlage nicht derart ist, wie er behauptet oder verneint. Und ebenso umgekehrt. Ist eine Sache nicht so in Wirklichkeit, wie er sagt, so folgt unweigerlich, daß er bei seinem Behaupten oder Ableugnen lügt. Aristoteles

---

Si autem omnia ex necessitate evenirent nihil horum contingentium esset . . . Praesertim ejus quod est ad utrumlibet proprium est, quod, quia non determinatur magis ad unum vel ad alterum, non possit de eo determinate dici neque quod erit neque quod non erit. Quomodo autem sequatur, quod nihil sit ad utrumlibet praemissa hypothesi manifestat subdens, quod si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, oportet quod ille qui affirmat vel ille qui negat dicat verum: et sic tollitur id quod est ad utrumlibet quia si esset aliquid ad utrumlibet similiter se haberet ad fieri vel non fieri et non magis ad unum quam ad alterum. (Lect. 14.) Et ex hoc inducit alia duo inconvenientia, quorum primum est quod non oportebit de aliquo consiliari. Probatum enim est in tertio Ethic., quod consilium non est de his quae sunt ex necessitate, sed solum de contingentibus quae possunt esse et non esse. Secundum inconveniens est quod omnes actiones humanae quae sunt propter aliquem finem, puta negotiatio, quae est propter divitias acquirendas, erunt superfluae; quia, si omnia ex necessitate eveniunt, sive operemur sive non operemur erit quod intendimus. Sed hoc est contra intentionem hominum quia ex ea intentione videntur consiliari et negotiari, ut si haec faciant talis finis; si autem faciant aliquid aliud, erit alius finis.

geht also folgendermaßen vor. Wenn es von vornherein notwendig ist, daß jede Behauptung oder Verneinung einzelner Thatsachen für die Zukunft wahr sei oder falsch, so ist es gleichermaßen notwendig, daß jeder, der etwas Bestimmtes behauptet oder verneint, von vornherein und vor allen anderen Rücksichten Wahres sagt oder Falsches. Daraus aber folgt zugleich, daß alles mit Notwendigkeit ist oder nicht ist. Damit aber wird eine dreifache Art von Zufälligkeiten ausgeschlossen. Manches nämlich ist wohl zufällig, jedoch in selteneren Fällen, was im besonderen Sinne Zufall oder Glück genannt wird, wie z. B. daß ein Mensch drei Hände hat oder einen Edelstein findet. Anderes aber ist von sich aus nach keiner Seite hin irgendwie bestimmt, sondern die Wirkungen können eben so gut eintreten, wie sie nicht eintreten können oder wie deren Gegenteil eintreten kann; dazu gehört jegliches freie Wahlvermögen. Endlich giebt es noch eine dritte Klasse von derartigem nicht notwendigem Sein. Dazu gehört alles, was in den meisten Fällen eintritt, wie z. B. daß der Mensch im Greisenalter weiße Haare bekömmt. Es kommt dies von der Natur, doch so, daß es in einzelnen Fällen auch nicht kommen kann.

Wenn aber alles mit rücksichtsloser Notwendigkeit eintrifft, da würde keine Art von diesem zufälligen Sein bestehen können. . . Besonders aber, was das Freiheitsvermögen anbelangt, welches von sich aus nicht mehr nach der einen als nach der anderen Seite hinneigt, so kann von ihm am allerwenigsten etwas bestimmt vorausgesagt werden, weder daß etwas sein wird, noch daß etwas nicht sein wird. In welcher Weise jedoch es folgt, daß keinerlei Freiheitsvermögen unter der gemachten Voraussetzung bestehen kann; dies macht er durch die Bemerkung offenbar, daß, wenn jedes Behaupten oder jegliches Verneinen von vornherein bestimmte Wahrheit besitzt, dann jener, welcher behauptet oder jener, der da leugnet, das Wahre sage; und damit kann keine Freiheit bestehen, der es wesentlich ist, daß von ihr gleicherweise das

Werden oder Nichtwerden des bestimmt Ausgesagten ausgehen könne und nicht, daß das eine schon bestimmt wahr sei, ehe es geschieht. Und nun macht er noch auf zwei Unzuträglichkeiten aufmerksam; denn 1) bleibt, wenn alles, wie vorausgesetzt, notwendigerweise geschieht, jedes Beraten entbehrlich. Rat wird nämlich nur gepflogen über Dinge, die sein oder nicht sein können, nicht über solche, die in jedem Falle, weil mit Notwendigkeit, eintreten; — 2) wären alle menschlichen Handlungen, die auf irgend einen Zweck gerichtet sind, wie z. B. jede kaufmännische Unternehmung, die wegen Geldgewinn eingeleitet wird, durchaus unnütz. Denn mögen wir arbeiten oder nicht, wenn alles mit Notwendigkeit eintrifft, so wird das sein, was wir beabsichtigen. Doch dies ist gegen die allgemeine Meinung der Menschen, die da in der Absicht Rats pflegen und kaufen und verkaufen, damit, wenn sie es thun, ein gewisser Zweck erreicht werde; und wenn sie es nicht thun, dann giebt es ein anderes Ende."

164. Folgerung.

Aus diesem Texte ergiebt sich eine Verstärkung oder Vertiefung des angeführten Argumentes, wonach die „objektive Wahrheit" der Molinisten durchaus die strengste Notwendigkeit mit sich bringt und demgemäß mit der Freiheit völlig unzuträglich ist.

Was einem Dinge von ihm selber aus und kraft seiner Natur zukommt, das kommt ihm notwendigerweise zu; denn ohne dieses hört eben seine Natur und somit es selbst auf. Eine zukünftige freie Handlung aber, welche unabhängig von Gottes bestimmender Kraft und abgesehen von allem freien Willensbeschlusse Gottes ihre Bestimmtheit für die Zukunft hat, ist aus sich heraus zukünftig und kraft ihrer Natur. Also ist eine solche Handlung nicht frei, sondern notwendig.

Der Obersatz ist klar. Der Untersatz wird bewiesen.

Das Zukünftigsein kann einer Handlung von keiner

anderen außerhalb liegenden Ursache zukommen als von Gott, der ersten Ursache, oder von einer untergeordneten Ursache.

Beides aber ist nach der gemachten Voraussetzung unmöglich. Somit kann ihr die Bestimmtheit für die Zukunft nur kraft ihrer selbst, d. h. kraft ihrer eigenen, inneren Natur, also mit innerer Notwendigkeit zukommen. Von Gott rührt die Bestimmtheit für die Zukunft nicht her, denn Gott handelt nicht blind, wie etwa das Wasser von seiner Natur getrieben nach der Tiefe fließt; sondern Er ist dem Wesen nach frei. Er kann also auch nicht anderes verursachen als kraft seines Wissens und seines freien Willensbeschlusses. Von einer untergeordneten Ursache kann ebensowenig diese Bestimmtheit für das Sein der Zukunft herkommen, denn eine solche Ursache wirkt nur kraft der ersten Ursache und hängt in ihrem Wirken wesentlich von dieser ab. Brächte also z. B. das geschöpfliche freie Willensvermögen diese Bestimmtheit zur freien Handlung mit, so müßte dasselbe erst als wirksam gedacht werden und dies würde die auf freiem Willensbeschlusse beruhende Thätigkeit der ersten Ursache voraussetzen, ohne welche nichts wirklich sein würde. Das aber gerade, daß die Bestimmtheit der freien Handlungen rücksichtlich ihres zukünftigen Seins vom freien Willensbeschlusse Gottes abhängt, gestehen die Anhänger der „objektiven Wahrheit" nicht zu. Um dem nicht zustimmen zu müssen, haben sie die „**veritas objectiva**" erfunden. Also bleibt nichts anderes übrig, als daß die freien Handlungen rein aus sich, kraft ihrer Natur bestimmt seien. Damit fällt aber alle Freiheit.

Es ist da jene Entwicklung aus dem in sich bestimmten, aber nicht wirklich seienden und nicht thatsächlich erkennenden Absoluten vorhanden, die nach Schelling immer sich selber identisch bleibt; d. h. bei jeder Entwicklungsstufe nur sich selber, dem eigenen Inhalte, entspricht, immer sie selbst bleibt. Die **veritas objectiva** der Molinisten ist ebensowenig definierbar wie die Immanenz-Transcendenz, das Subjekt-Objekt Schellings. Sie ist ebenso allumfassend und allgebietend. Denn

die Freiheit und der Zufall — casu sunt omnia, sagt der Ecclesiast c. 9. — durchdringen und beherrschen alles. Jedes Geschöpf kann fallen und somit für seine eigene naturgemäße Vervollkommnung ein Hindernis setzen, welches erst wieder hinweggeräumt werden muß. Gerade aber die Freiheit und der Zufall werden durch die „würde sein" der „objektiven Wahrheit" durch und durch beherrscht und dadurch in die strengste Notwendigkeit verwandelt.

Das alles stellt sich ganz anders, wenn die Begriffe scharf gefaßt und konsequent durchgedacht werden. Es darf als Grundprincip nicht ein „Unendliches" betont werden, das da „ohne Ende" ist, d. h. kein Ende und keinen Zweck innerhalb seines eigenen Seins findet, vielmehr sich nur als von außen her zu entwickelndes Vermögen darstellt; sondern ein „Unendliches", dem an Seinsfülle nicht das mindeste fehlt, das da in sich, in seinem Wesen alle Bestimmtheit und Thatsächlichkeit einschließt und sonach nur in sich selbst seine Vollendung sieht. Dieses „Unendliche" ist dann auf Grund seines innerlich durchaus notwendigen Seins die Freiheit dem Wesen nach; denn sein Wesen besagt, daß es in sich selbst bestimmt, also ohne Grenzen Selbstbestimmung ist und in nichts eine Bestimmung außerhalb seiner selbst sieht. Ein solches Wesen, das da wesentlich Selbstbestimmung, primum liberum ist, kann ein Vermögen für wahre Selbstbestimmung verursachen und kann auch allein dieses Vermögen gemäß der Natur desselben bethätigen. Da ist Gott die thatsächliche Freiheit selber; die Geschöpfe aber haben das Vermögen, frei zu handeln.

Es bleibt für den Abschluß der Lehre dieses Kapitels noch übrig, das Verhältnis der molinistischen „objektiven Wahrheit" zur Wahrheit im allgemeinen zu kennzeichnen. Eine Stelle aus Thomas wird darthun, wie diese „objektive Wahrheit" weder Wahrheit ist noch objektiv, wie sie mit anderen Worten nicht einmal die Erkenntnis vermitteln kann.

165. Die „objektive Wahrheit“ und die Wahrheit.

Oben hatte Aristoteles und mit ihm Thomas aus dem Satze: „Jede Behauptung und jede Verneinung sei an sich bestimmt wahr oder falsch,“ als unmittelbare Folge nachgewiesen, daß dann alles mit innerer Notwendigkeit geschehe und für den Zufall oder die Freiheit kein Platz mehr übrig bleibe. Der Grund ist klar. Muß jede Behauptung von sich aus wahr oder falsch sein, so ist auch das wirkliche Sein, was der Behauptung entspricht, gebunden; es ist von vornherein wahr oder falsch; denn wahr ist bloß eine Behauptung, wenn sie das Sachverhältnis so wiedergiebt, wie dasselbe in Wirklichkeit ist.

Soll der Zufall oder die Freiheit bestehen können, so darf weder eine Bejahung an sich wahr, noch eine Verneinung von vornherein falsch sein, sondern die erstere wird mit Rücksicht auf die zu Grunde liegende Ursache auch falsch sein können und die letztere wahr; je nachdem nämlich die betreffende Ursache nicht mit Notwendigkeit wirkt, vielmehr entweder nach keiner Seite hin von sich aus eine bestimmte Neigung hat oder von ihrer Zweckrichtung abfallen kann.

Demgemäß kennzeichnet Thomas die Grade der Wahrheit folgendermaßen:[1]) „Das Wahre fügt zum Sein hinzu

---

[1]) I. de verit. I. art. 1. Hoc est quod verum addit supra ens: scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definire invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit (Soliloq. c. 5.): Verum est id quod est; et Avicenna; (Metaph. I. c. 2.): Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei; et quidam sic: Verum est indivisio esse et ejus quod est. Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaak, quod veritas est adaequatio rei et intellectus;

die Gleichförmigkeit oder die Gleichheit des Dinges mit dem Verstande und dieser Gleichförmigkeit folgt die Kenntnis vom Dinge. (Sie ist nicht die thatsächliche Kenntnis.) In dieser Weise geht das Sein des Dinges dem Begriffe des Wahren voran; die wirkliche Kenntnis aber ist eine Wirkung des Wahren (also der Gleichförmigkeit, der gleichen Form, welche innen die Vernunft bethätigt und außen das Sein der Sache). Danach giebt es eine dreifache Manier, die Wahrheit zu definieren. Erstens gemäß dem, was dem Formalgrund der Wahrheit vorausgeht und worin das Wahre seine Basis hat und so sagt Augustin: Wahr ist, was da ist und Avicenna: Die Wahrheit einer jeden Sache ist die Eigentümlichkeit seines Seins, insoweit dasselbe ein bleibendes ist; und ähnlich: Das Wahre ist die Ungeteiltheit des Seins und dessen, was ist." Ferner wird die Wahrheit definiert gemäß ihrem Formalgrunde, gemäß dem nämlich, was den Begriff „Wahrheit" vollendet. Und so sagt Isaak: Die Wahrheit ist die Gleichmachung der Vernunft und des Dinges; und Anselmus: Die Wahrheit ist die gerade zweckgemäße Richtschnur, die da nur der Vernunft zugänglich ist. Diese gerade Richtschnur nämlich wird so genannt, weil sie dem Verstande dieselbe Regel zieht, welche außen die innere Wesensform dem thatsächlicheu Sein vorzeichnet, wie Aristoteles sagt: Wir nennen wahr, was so ist, wie wir sagen und was

---

et Anselmus (de verit. c. 12.): Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur, secundum quod Philosophus (4 Metaph. com. 27.) dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est aut non esse quod non est. Et tertio modo definitur secundum effectum consequentem. Et sic definit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus (liber de vera Relig. c. 36.): Veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem (c. 31.): Veritas est, secundum quam de inferioribus judicamus.

so nicht ist, wie wir verneinen. Und endlich drittens wird die Wahrheit definiert gemäß der Wirkung, die da folgt. Und so definiert dann Hilarius: Wahr ist nichts anderes als der Ausdruck und das Offenbarwerden des Seins; und Augustin: Wahrheit ist jenes, wodurch gezeigt wird das was ist; und wieder: „Wahrheit ist die Regel, wonach wir urteilen über das Niedrigere."

Der Text schließt die in diesem Kapitel enthaltene Lehre ab. Was über das subjektive Princip des Einzelnseins, das suppositum, das da Träger des ganzen Seins, der Substanz nämlich und der Accidentien ist, oben gesagt worden, das wird hier von einer anderen Seite her vollauf bestätigt.

„Indem das Ich absolute Identität und nichts weiter ist," so war in der entsprechenden Nummer die diesbezügliche Lehre Schellings ausgedrückt worden, „ist es auch in mir nichts anderes als in dir und in „ihm"; es ist vielmehr das Ich immer nur Ich, absolute Identität, und nichts weiter; es ist also überall eins und dasselbe, es füllt sozusagen die ganze Unendlichkeit. Nicht darin bin ich von dir geschieden, daß ich Ich bin (denn Ich bist du ja auch), sondern insofern ein jeder von uns Ich ist, sind wir gerade identisch und unsere Verschiedenheit muß in etwas ganz anderem liegen."

In diesen Worten liegt, freilich dunkel, der Keim der Wahrheit. Das suppositum ist die subjektive Potenz oder das im Dinge selbst liegende Vermögen, Einzeln- oder Wirklichsein zu empfangen. Dies ist das, worin nicht nur das eine Ich mit dem anderen, also alle Personen als solche miteinander übereinstimmen; sondern es ist das allgemeine Princip für jegliches, auch für das Unvernünftige (nämlich für die reinen supposita) und dient dem Empfangen des einzelnen Seins. Das ist der Kern des Wahren in der Schellingschen Annahme. Sein Fehler ist, daß er dieses Allgemeine zum alleinigen Grundprincip alles Besonderen macht. Es kann in diesem Falle natürlich keine Wahrheit bestehen. Denn diese setzt, schon weil die Wahrheit auf Er-

kennen beruht, unbedingt ein thatsächlich besonderes, vernünftiges Sein voraus, was in einem solchen allgemeinen Ich durchaus nicht eingeschlossen ist. Nur wo Wesen Vernunft ist, wo demnach im Einzeln- und Thatsächlichsein das ganz bestimmte innere Wesen besteht, da ist allerdings Wahrheit Sein. Wo dies aber nicht der Fall ist, da zerfällt zugleich mit dem schrankenlos Unbestimmten und Allgemeinen als dem alleinigen Grundprincip des Seins auch das Wahre.

Bei Thomas dagegen, der dem Geschöpfe und dem Schöpfer das beiderseitige Eigentum zu wahren weiß, herrscht die größte Klarheit und Einfachheit in der Art und Weise der Zusammensetzung des geschöpflichen Seins. Denn er kennt ein thatsächliches Sein, welches strengste Einheit in sich besitzt, zugleich jedoch die Seinsfülle und damit den Grund seines Daseins voll uneingeschränkt in sich hat; ganz es selbst ist und dem angemessen den ersten verursachenden Grund für alles geschöpfliche Sein bildet. Der Übergang vom allgemeinen Ich zum besonderen ist da nicht mehr „Unbegreiflichkeit", wie dies Schelling eingesteht, sondern voll und ganz logisch gerecht.

Das suppositum als allgemeines Princip für das einzelne thatsächliche Sein erhält zuvörderst das allgemeine Sein, das ens commune, vermittelst dessen die Aussage ermöglicht wird: das Ding ist. Dieses ens commune ist ganz und gar dasselbe in allen Dingen. Es bewirkt in einem jeden derselben nach der Seite des suppositum hin, daß von diesem das „Sein" ausgesagt wird, daß es also wirklich ist; — es bewirkt ferner nach dem Einzelnsein hin, daß nun das suppositum einerseits sowohl die substantielle Wesensform thatsächlich zu tragen und somit eine bestimmte Seinsstufe einzunehmen vermag, als auch andererseits, daß die in der Wesensform nicht gegebenen, zu dieser hinzutretenden Eigenschaften und Zustände, nämlich alle Accidentien, die das eine Sein vom anderen unterscheiden, eintreten können.

Dieses „einfach allgemeine Sein", vermittelst dessen nun

das suppositum substantielles und accidentelles Sein wirklich und nicht bloß in der rein begrifflichen Möglichkeit zu tragen, somit ein thatsächlich einzelnes zu werden vermag, liegt allem zu Grunde, denn alles, was ist, hat Sein; es hat keinerlei Geschlecht und keinerlei Gattung, ist im besten Sinne des Wortes transcendent, d. h. allem gemeinsam. Demnach wird es aber auch nur von seiner Ursache, dem rein thatsächlichen Sein dem Wesen nach, voll und erschöpfend begriffen. Denn nur was bestimmt ist, kann begriffen werden; nur jenes also, was gemäß seiner inneren Substanz einer gewissen Seinsstufe zugehört. Dieses ens commune hat jedoch keinerlei inneren Grund für irgend eine Bestimmtheit in sich selber; es ist keine Art und keine Gattung; alles, was ist, ist eben durch dieses „Sein" nur und sonst hat es nichts vom Sein. Es wird somit nicht auf Grund seiner selbst, sondern allein von jener Ursache vollauf erfaßt, die da, weil sie in sich selbst bestimmt ist und sich selbst begreift, auch ihr Vermögen, also das, was sie kann, erschöpfend kennen muß.

Soweit demgemäß die Dinge, nur mit diesem Sein behaftet, wahr genannt werden, gilt die erste Art Definition der Wahrheit. Sie haben in sich selber nur das Vermögen, in bestimmter Weise wahr zu sein. Für die geschöpfliche Vernunft, welche dieses Sein durch keine selbständige Idee in sich ausgedrückt findet, sind die Dinge insoweit nicht formell und thatsächlich wahr. Dagegen sind sie wahr und zwar formell und thatsächlich wahr mit Rücksicht auf die göttliche Vernunft, von welcher sie abhängen, insoweit sie überhaupt sind. Thomas sagt in dieser Beziehung in den bestimmtesten Ausdrücken:[1]) „Der Formal-

[1]) S. th. I. qu. 16. art. Ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur necesse est, ut res intellecta vera dicatur secundum quod habet ordinem ad intellectum, . . . Per se habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est.

grund des Wahren geht von der Vernunft aus und eine Sache wird wahr genannt nur mit Rücksicht auf eine Vernunft." Und im Verlaufe desselben Artikels: „Der Erkenntnisgegenstand, also das äußere verstandene Ding, hat eine wesentlich notwendige Beziehung zu jener Vernunft, von der es in seinem Sein abhängt und eine zufällige zu jener, für die es nur erkennbar ist."

So hat das Wort des heiligen Thomas seine volle Wahrheit: entitas rei praecedit rationem veritatis. Das Sein Gottes geht dem Begriffe nach der Wahrheit Gottes vorher und es geht ohne alle Bedingung dem allgemeinen Sein, dem ens commune, vorher, wie die Ursache der Wirkung, wie der Akt der Potenz.

Es ist damit aber auch das festeste Fundament für die formelle Wahrheit, die da wesentlich in der Vernunft ist, gewonnen. Verum est quod est, sagt Augustin, nicht als ob darin, wie Thomas (S. th. I. qu. 16. art. 1. ad I.) ausdrücklich bemerkt, die Beziehung zu unserem Verstande eingeschlossen wäre, also die formelle Wahrheit begrifflich bestimmt würde; sondern weil das Sein, insoweit es eben Sein und nicht Mangel an Sein ist, immer gemäß der Bestimmung des göttlichen Erkennens, als der ersten Ursache, erfolgt und somit von einem solchen Sein aus die formelle Wahrheit in uns mit Sicherheit ausgehen kann. Soweit es in sich ist, ist es nur deshalb wahr, weil Gott die Wahrheit wesentlich ist und von Ihm dieses Sein, das ens commune, kommt. Rücksichtlich des allgemeinen Seins ist also der Satz: Jede Bejahung ist von vornherein wahr oder falsch ganz offenbar unrichtig; denn dasselbe ist in sich durchaus nicht bestimmt. Es kann somit jegliches einzelne, was bestimmt ausgesagt wird, mit Rücksicht auf dieses Sein wahr oder falsch sein. Nur disjunktiv ist es in diesem Falle richtig zu sagen: es wird eines von beiden sein, entweder das bestimmte Sein oder Nichtsein.

Die beiden anderen Definitionen führen bereits hinüber

zur zweiten Stufe der Wahrheit. Avicenna betont die Seinsstufe (**proprietas sui esse**), welche nun vom **suppositum** kraft des allgemeinen Seins auch wirklich eingeschlossen werden kann: die Substanz also (**quod stabilitum est ei**), oder was da im Dinge beharrlich immer dasselbe bleibt; — der **quidam** betont das thatsächliche einzelne Sein, wodurch es ein **indivisum**, ein von allem anderen getrenntes wird; und hebt damit etwas hervor, was den unmittelbaren Gegenstand des thatsächlichen Erkennens zu bilden berufen ist.

Im zweiten Grade der Wahrheit liegt der Nachdruck auf der Substanz des Dinges, insoweit diese vermittelst der Wesensform innerhalb der Vernunft die unmittelbar bestimmende Ursache des Erkennens, dessen **species intelligibilis** oder die Idee wird. Thomas bemerkt hierbei noch ausdrücklich, daß die **rectitudo** des heiligen Anselmus in der Norm besteht, vermöge deren die Substanz außen im Dinge die Richtschnur für das Sein der accidentellen Einzelnheiten wird und im Innern der Vernunft als **species intelligibilis**, losgelöst von den stofflichen Seinsbedingungen die Richtschnur für das einzelne thatsächliche Erkennen bildet.

Auch hier ist der Satz: „Jedes Bejahen ist von vornherein in bestimmter Weise wahr oder falsch," mit anderen Worten: Jegliches einzelne Sein besitzt von sich aus ohne alle andere Rücksicht Wahrheit oder Falschheit nur mit Einschränkung anwendbar. Soweit nämlich die einzelne Thätigkeit der Substanz mit dieser notwendg zusammen- oder von ihr abhängt, ist es notwendig, daß kraft dieses Zusammenhanges von vornherein entweder etwas wahr oder daß das Gegenteil wahr sei. So z. B. ist es von vornherein wahr, daß von den beiden Sätzen, „das Wasser fließt sich selbst überlassen hinab oder nicht," der erstere den thatsächlichen Verhältnissen entspricht. Soweit aber die Substanz offen ist, indifferent für den Eintritt dieses einen Einzelnseins und ebenso für das Gegenteil ist der betreffende Satz von der determinierten Wahrheit wieder falsch.

Es sei noch hervorgehoben, wie auch bei dieser Gelegenheit der Aquinate immer wieder betont, daß die adaequatio, die bereits bestehende conformitas zwischen Sein und Vernunft nicht das thatsächliche Erkennen ist, sondern nur die innere subjektive Formalursache, der Träger des Erkennens, also zum thatsächlichen Erkennen selber im Verhältnis des empfangenden Vermögens zum wirklich bethätigten steht; cognitio est quidam veritatis effectus. Die formale Wahrheit selber besteht in der durch die einheitliche Wesensform geschaffene und bedingte Einheit zwischen Sein und Erkennen. Diese formale Wahrheit ist nicht das thatsächliche Erkennen, sondern der im Innern der Vernunft unmittelbar bestimmende und zum Einzelnen hinneigende Grund des Erkennens. Sie ist auch nicht die erste Stufe der Wahrheit, nämlich das äußere Sein; deshalb fügt Thomas bei, durch die conformitas rei et intellectus werde die ratio veri vollendet, perficitur. Was nämlich draußen nur in der Potenz war als subjektiver Grund der Erkennbarkeit und was drinnen in der Vernunft nur in der allgemeinen Potenz war, etwas Beliebiges zu erkennen, das wird nun durch die Wesensform als Idee vollendet, d. h. es wird zum wirklichen Seinsgrunde des Erkennens und demgemäß nächste auf Bestimmtes gerichtete Potenz, etwas Einzelnes zu erkennen.

So fährt auch Thomas fort, indem er von der dritten Art der Wahrheit spricht: secundum effectum consequentem. Das thatsächliche Erkennen, das sich nun nicht unmittelbar auf die Substanz, sondern nach der Richtschnur der Substanz auf das Einzelnsein richtet, ist die Wirkung der ratio formalis veri, also des Erkenntnisgrundes und der äußeren Erkennbarkeit. Dieses thatsächliche formelle Erkennen manifestiert, es zeigt, in welcher Weise außen der Substanz das Einzelnsein entspricht und im Innern der Vernunft das thatsächliche Erkennen der Wesensform und alles zusammen der ewigen unerschöpflichen Wahrheit folgt wie die Wirkung der Ursache.

Ist da eine „objektive Wahrheit" wie die der Molinisten möglich?

Nein! Sie ist weder „Wahrheit" noch „objektiv". Sie ist keine Wahrheit, denn Wahrheit hängt wesentlich und zwar dem Begriffe der Wahrheit gemäß von der Vernunft ab. Diese „Wahrheit" aber tritt vor die göttliche Vernunft, also vor die erste und maßgebendste Erkenntniskraft, aus dem eigenen Sein heraus; sie ist geradezu unabhängig von der göttlichen Vernunft.

Sie ist ferner nicht „objektiv". Denn welches „Objekt" soll sie vorstellen. Das allgemeine Sein, das sogenannte ens commune, wonach also vom freien Akte ausgesagt wird, er ist? Das ist unmöglich. Denn dieses Sein hängt zuvörderst ganz und gar von Gott ab, ist sogar die allereigenste Wirkung dessen, der da die bestimmteste Vollendung im Sein in sich schließt. Es ist sodann wesentlich unbestimmt, also für jegliche Vernunft an sich unerkennbar. Gott erschöpft es, weil Er die Ursache desselben ist; die geschöpfliche Vernunft erkennt es nur in etwa, nämlich auf Grund seiner Verbindung mit irgend einer Substanz als der bestimmten Seinsstufe.

Oder ist das substantielle Sein das „Objekt" der veritas objectiva? Noch weniger. Denn die menschliche Substanz besagt ausdrücklich, daß sie indifferent ist für den einzelnen freien Akt; in der Indifferenz kann aber nicht das Differente, im Unbestimmten nicht das Bestimmte erkannt werden.

Stellt die „veritas objectiva" endlich das einzelne thatsächliche Sein des freien Aktes vor? Noch weit unmöglicher. Dieses thatsächliche Sein ist ja nicht vorhanden, da es sich um ein Vorhersehen handelt.

Die veritas objectiva der Molinisten ist eine volle Unmöglichkeit sowohl nach der Seite der Freiheit hin als nach der der Wahrheit.

§. 4.

Das christliche Altertum.

Da bei unserer Frage immer wieder der Einwand gehört wird, die Lehre der Väter könne nicht in entscheidender Weise herangezogen werden, weil die aufgeworfenen Schwierigkeiten erst in der neueren Zeit entstanden seien, so ist es interessant zu sehen, wie die Lehre von der unabhängigen Selbstentwicklung des Vermögens, die Grundlage der Gegner des Thomismus, gar nicht als so neu erscheint.

Das Lehrsystem Simons, des Magiers, ist nach den Fragmenten, welche der Autor der Philosophumena uns aufbewahrt hat, auf ganz derselben Grundlage aufgebaut.

„Dies ist," so kündigt Simon selber seine Lehre an, „das Buch der Offenbarung der Stimme und des Namens auf Grund der Auffassung des großen, ungemessenen Vermögens."[1]) Dazu bemerkt der Autor der Philosophumena, die *δύναμις*, Vermögen, sei hier dasselbe, wie bei Aristoteles, es sei im Gegensatze zu *ἐνέργεια*, also als entwicklungsfähiges Vermögen gebraucht. Und Simon selbst fügt hinzu, „der Platz dieses Vermögens, der Wurzel des Alls, sei im Menschen."

Er führt dies noch weiter aus, indem er bemerkt: „Es ist alles Sichtbare und Unsichtbare; alles, was spricht und alles, was stumm ist; alles Zählbare und jegliche Zahl; es ist das durchaus und vollkommen Vernünftige; dasselbe, das da alles, was unendlich verstanden werden kann, auffaßt und ausspricht und begreift. . . Die sechs Urprincipien der Welt fließen aus diesem unerzeugten Vermögen: nämlich das Vernunftvermögen und die Idee, die Stimme und das Wort, die Wissenschaft und der logische Schluß (*νοὺς καὶ ἐπίνοια*,

---

[1]) Philosoph. lib. 6. q. *Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δύναμεως τῆς ἀπέραντον.*

φωνὴ καὶ ὄνομα, λογισμὸς καὶ ἐνθυμησις). In diesen sechs Wurzeln ist jenes ganze unmeßbare Vermögen enthalten, nicht zwar als thatsächlich gewordenes Sein, sondern dem Vermögen, der Potenz nach (εἶναι ἐν ταῖς ἓξ ῥίξαις ταύταις πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀπέραντον δύναμιν δυναμει, οὐκ ἐνεργείᾳ). Dieses Vermögen ohne Ende ist jener, von dem gesagt wird, er ist, er war, er wird sein. Wenn sich derselbe nun erst in den sechs Urprincipien ganz herausgebildet haben wird (ἐξεικονισθῇ), dann wird er auch der Substanz, der Größe, der Vollendung, also dem nun durchaus wirkliches Sein gewordenen Vermögen nach ganz und gar der unerzeugten und unmeßbaren Potenz entsprechen (ἔσται οὐσίᾳ, μεγέθει, ἀποτελέσματι μία καὶ ἡ αὐτὴ τῇ ἀγεννέτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει καὶ οὐδὲν ὅλως ἔχουσα ἐνδέεστερον ἐκείνης τῆς ἀγεννέτου καὶ ἀπαραλλάκτου καὶ ἀπεράντου δυνάμεως). Wenn er aber in den sechs Potenzen nur als Potenz, als Vermögen, als Möglichkeit weiter entwickelt zu werden stehen bleibt ohne das thatsächliche Entwickeltsein, welches die Wirklichkeit giebt, so vergeht und verschwindet er (der Mensch) ebenso wie die Wissenschaft der Grammatik oder der Geometrie aus dem Verstande des Menschen verschwindet, wenn sie nicht bethätigt oder angewendet wird. Denn erst wenn ein Vermögen oder eine Fähigkeit thatsächlich geübt wird, erscheint sie als das Licht der geschöpflichen Dinge; wird sie nicht thatsächlich gebraucht, so ist sie Finsternis und Dunkel und geht, als ob sie nicht gewesen wäre, mit dem sterbenden Menschen zu Grunde . . . In einem jeden ist jenes ruhige, verborgene, selige, unzerstörbare Urvermögen, aber es besteht nicht in thatsächlicher Wirklichkeit; jenes Urvermögen, das da gleichbedeutend ist mit dem, der da ist, der da war, der da sein wird. . . Die einige Wurzel des All ist das unsichtbare und unbegreifliche Stillschweigen (σίγη). Paarweise gehen die Principien aus dieser Wurzel hervor; das männliche Element oben, das weibliche empfangende Element unten. Die eine Wurzel selbst in sich dieselbe bleibend ist zugleich

in sich alles zusammenfassend; sie hält alles aufrecht; sie ist die ungemessene Möglichkeit, die da weder Anfang noch Ende hat. Von ihr ist ausgegangen, aber immer in derselben Einheit verharrend die Einsicht oder das Verständnis: die Idee (ἐπίνοια). Die Urmöglichkeit, der Vater, ist nur einer; er ist vor der Idee und ist doch nicht der erste, sondern hat die Idee in sich und bleibt doch der eine; nur ist er durch die Idee sich selber offenbar und konnte auch nicht Vater genannt werden, bevor die Idee, welche aus ihm hervorging, ihn Vater genannt hatte. . . Die ἐπίνοια ist im νοῦς, die Idee im Denkvermögen; sie ist die Urmöglichkeit, der νοῦς, wenn das obere gebende Princip in Betracht gezogen wird; sie ist die Idee, d. h. das Verständnis, sobald man das niedere empfangende Princip erwägt. Was daraus als offenbares hervorgeht, ist thatsächlich in seiner Erscheinung eins, wird aber doch als ein doppeltes erfunden, denn es schließt das empfangende weibliche Princip in sich ein. So ist der νοῦς in der ἐπίνοια, das Vernunftvermögen in der Idee, zwar getrennt dem Begriffe nach, aber trotzdem eins."

Selbst die Parodie des christlichen Dogma ist der Lehre Simons und dem modernen Pantheismus gemeinsam.[1])

Da Simon Magus somit in seiner Lehre nicht bloß die Außerweltlichkeit Gottes bestreitet, sondern auch daß die Dinge in der Welt ein eigenes Sein und eigene Vermögen haben, so nahm sein großer Gegner, der von Paulus bekehrte Areopagit, Veranlassung, das von Simon Geleugnete recht entschieden hervorzuheben und zu begründen.

„Die unerschöpfliche Macht streut ihre Wohlthaten aus über Menschen und Tiere und Pflanzen, wie überhaupt über die Gesamtzahl der Dinge; sie befestigt alle in ihrer gegenseitigen Verbindung und Harmonie und bewirkt, daß eine

---

[1]) Wer weitere Ausführungen wünscht, findet sie in meiner Schrift: Areopagitica, die Echtheit der Schriften des heiligen Dionysius (III. Abschnitt).

getrennt ist vom anderen, ein jedes in seiner besonderen Natur (*κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον*) und in seinem eigenen Wesen, und daß jegliches in der eigenen Seinsstufe zum Zwecke gelangt" (de div. nom. c. 8. §. 4.). Also nicht jegliches Ding schließt die *δύναμις ἀπέραντος*, die Urmöglichkeit, als seine Substanz in sich ein, sondern es ist geschieden vom anderen durch seine Substanz.

Wie ist diese Substanz aufzufassen? „Gott ist allein auf Grund seines Wesens wirkliches Sein und verursacht in allen Dingen, die existieren, das ihnen eigene Wesen. Und weil Er wirklich und wahrhaft ist (so zwar, daß Er nicht nicht sein kann), deshalb hat Er ein über alles, was nur möglich ist und was auf Möglichkeit beruht, durchaus und unbeschränkt erhabenes Wesen und auf Grund dieses allerhabenen Wesens ist Er die Ursache alles anderen Seins der Natur; Er ist die bewirkende Ursache (*δημιουργὸς ὄντος*) des Seins und des Einzelnseins (*ὑπάρξεως*) und der Person (*ὑποστάσεως*) und der Substanz (*οὐσίας*) und der Natur (*φύσεως*) als des subjektiven Grundes aller Hinneigung und aller Thätigkeit im Dinge . . . alles nimmt an seiner Vollkommenheit teil und keinem Sein ist Er fern; Er ist vor allem und alles steht in Ihm; in seinem Sein erkennt Er alles. Von Ihm kommt alles Sein und alles Princip und jeder Zweck und alles Leben, alle Unsterblichkeit, alle Weisheit, alle Ordnung, alle Verbindung, alle Macht, alles Beharren, alle Stütze, alles Verstehen, jeglicher Grund, jeder Sinn, jeder Zustand, alle Dauer, alle Bewegung, alle Einheit, alle Freundschaft, alle Verschiedenheit, alle Begriffsbestimmung und alles, was und insoweit es nur immer Sein hat . . . Alles wird von Ihm ausgesagt und Er ist nichts von diesem allem. Alles Sein schließt Er in sich ein wegen seiner unsagbar einfachen Unendlichkeit. . . Er schaut alles in Sich als der Ursache von allem" (c. 5.).

„Jede Seinsart gelangt in der eigenen Ordnung zum Ziele; keine geht in die andere über, denn Gott bewirkt,

daß die eine nicht die andere sei, sondern eine jede unvermischt" (*κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον καὶ ὅρον ἀσύγχυτα καὶ ἀσύμφυρτα καὶ τὰς τοῦ πάντος τάξεις καὶ εὐθυμοσύνας εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει*; c. 8. §. 5.).

„Da Gott substantiell als sein notwendiges Wesenseigentum von vornherein alles Sein in sich schließt, so giebt Er allen bestehenden Dingen das Vermögen zu sein und zwar gerade das zu sein, was sie sind" (l. c. §. 7.).

„Zwischen der Ursache und dem Hervorgebrachten lassen wir keine gegenseitige Beziehung zu. Denn nicht von den Dingen hängt es ab, gottähnlich zu sein . . . sondern Gott bestimmt den Dingen, inwiefern ein jedes in eigener Weise sei und auf Grund dieses Seins eine Ähnlichkeit mit Gott besitze; nicht Gott ist den Dingen ähnlich, sondern die Dinge sind Gott ähnlich und zwar sind sie Ihm deshalb ähnlich, weil Er sein eigenes Sein und deshalb seine eigene, alles, was außer Ihm ist, verursachende Kraft thatsächlich ist" (c. 9. §. 6.).

„So nähert sich im Frieden eine Seinsart der anderen und eine wirkt mit der anderen, ohne daß irgend eine sich selbst aufgäbe; vielmehr ist nur deshalb eine gegenseitige Annäherung und Verbindung möglich, weil jedes Ding die eigene Natur . . . behält. Das eine über alles Wesen erhabene Gute aber entsendet seine Wirkungen über das ganze Sein hin, verleiht jeder Seinsart, was ihr zukömmlich ist und kann noch unmeßbar mehr verleihen; es bleibt aber in seinem eigenen unteilbaren und unmitteilbaren Wesen über alles Verständnis hinaus in sich geeinigt und getrennt von allen anderen. Der von diesem Gute ausfließende Frieden erhält jegliches in seinen Grenzen und alles zusammen in vollkommener Harmonie" (c. 11. §. 4.).

Dieses eigene Sein der Geschöpfe aber erkennt Gott nicht anders als kraft seiner wirkenden Ursächlichkeit: „Wenn Gott vernünftig (*νοητέον*) genannt wird, so ist das so zu verstehen, wie es Gott zukömmt. Gott hat keine einzelnen

Erkenntnisakte wie etwa wir, sondern die göttliche Vernunft umfaßt in ihrer jegliche natürliche Erkenntnisweise wesentlich überragenden Weisheit alles, weil sie zuvörderst als erster wirkender Grund alles in sich enthält. Die göttliche Vernunft nämlich erkennt nicht die verschiedenen Geschöpfe, indem sie etwa durch deren Sein sich führen läßt, vielmehr besitzt sie die Kenntnis aller Dinge rein durch sich selbst und in sich selbst in ihrer Eigenschaft als Ursache (ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἴδησιν). Dadurch, daß die göttliche Weisheit sich erkennt, erkennt sie alles: das Stoffliche in stoffloser Weise, das Teilbare und Vielfache ungeteilt und einfach; sie erkennt in ihrer einen und einfachen Substanz; denn das kann ihr nicht verborgen bleiben, was sie selber verursacht." Dem entspricht, was Ambrosius lehrt:[1]) „Deshalb schaut Gott, obwohl Er alles erkennt, selbst das Geringste von dem, was auf Erden oder im Himmel vorgeht, nichts außerhalb Seiner selbst, sondern jegliches Sein sieht Er in Sich selbst."

Ganz in der Redeweise des Areopagiten schreibt der Auktor commentarii in epistol. ad Romanos.[2]) „Gott weiß alles, weil in Ihm alles Sein hat;" wie Dionysius sagt: „Er ist alles, als die Ursache von allem."

Ebenso Augustinus:[3]) „Die Geschöpfe selbst werden mit Gewißheit da, d. h. in der Weisheit Gottes, von den Engeln besser erkannt, weil da die Kunstform ist, aus der sie geworden, als sie dieselben in ihnen, vermittelst der Geschöpfe selbst nämlich, wissen, und ihr eigenes Wesen durchdringen

---

[1]) In symbol. c. I. Propterea, licet omnia caelestia et terrestria ac minima quaeque perspiciat Deus, nihil tamen extra se intelligere sed singula in se intueri dicitur.

[2]) C. 2. in fine. Ipse omnia scit, quia in ipso sunt cuncta.

[3]) Civitas Dei lib. 11. c. 29. Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt: ac per hoc et seipsos ibi melius quam in seipsis.

sie da besser als sie es in sich selbst erkennen." Und ähnlich:[1]) „Die Kunst meine ich des allmächtigen und weisen Gottes, die da voll ist von allen den unveränderlichen Wesensformen des Geschaffenen und wo diese letzteren unversiegliches Leben haben: und alle diese Wesensformen sind da Einheit, wie diese Kunst selber die innigste Einheit ist im Einen und mit dem Einen, der ihren Grund bildet. Da erkennt Gott alles, was Er gemacht und sie, die allmächtige Kunst, bildet die Vermittlung für diese Kenntnis; und mögen deshalb die Zeiten entstehen und vergehen, nichts vergeht und es besteht keine Aufeinanderfolge für die Wissenschaft Gottes."

Und wiederum:[2]) „Die Kenntnis, welche das Geschöpf durch die Durchforschung seiner selbst hat, ist gewissermaßen farblos im Vergleiche zu jener, welche gewonnen wird, wenn es in Gottes Weisheit erkannt ist; denn da wird es in der Kunst geschaut, durch die es entstanden." Ebenso klar sagt Maximus:[3]) „Gott erkennt Sich selbst vermittelst seiner in sich seligen Substanz; was aber von Ihm hervorgebracht worden, das erkennt Er aus seiner Weisheit, durch welche und in welcher Er alles gemacht hat."

Endlich noch Augustin ausdrücklich:[4]) „Gott hat nichts

---

[1]) De Trinit. lib. 6. c. 10. Artem quandam omnipotentis ac sapientis Dei, plenam omnium rationum viventium incommutabilium: et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno, cum quo unum. Ibi novit Deus omnia quae fecit per ipsam; et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei.

[2]) Civ. Dei lib. 11. c. 7. Cognitio creaturae in seipsa decoloratior est ut ita dicam quam cum in Dei sapientia cognoscitur velut in arte qua facta est.

[3]) Maximus in capitulis de caritate: Deus quidem semetipsum cognoscit ex beata sua substantia; quae vero ab ipso producta sunt, ex sapientia sua, per quam et in qua fecit omnia.

[4]) Aug. Qu. 46. Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat.

geschaut, was außerhalb Seiner gewesen wäre, so daß Er etwa nach dieser Richtschnur gemacht hätte, was Er gemacht."

In allen diesen Stellen wird ein Doppeltes hervorgehoben: 1) Daß Gott das wesenseigene Sein (die rationes) des Geschöpfes, wodurch das eine nicht das andere ist, vollauf kennt; und 2) daß gerade jenes, was für das Geschöpf das eigene Sein ausmacht, von Ihm, als dem erstwirkenden Grunde herkommt; Er es deshalb in und kraft seiner Ursächlichkeit schaut.

Die Lehre der Väter ist kurz ausgedrückt vom heiligen Bonaventura:[1]) „Da das Urprincip kraft des Umstandes, daß es erstes und höchstes Princip ist, zugleich in einfachster und in vollkommenster Weise erkennen muß und deshalb genau alle Bedingungen weiß, unter denen die Dinge bestehen, und das Zukünftige kennt als zukünftig, und das

---

[1]) Breviloquium I. 8: ... quoniam primum principium hoc ipso quod primum et summum est, cognitionem habet simul et simplicissimam et perfectissimam. Quia perfectissimam, ideo cognoscit omnia distinctissime, sub omnibus conditionibus quas res habent vel habere possunt; et propterea futura scit esse futura et praesentia scit esse praesentia, et bona scit approbando et mala reprobando. Hinc est, quod diversa sortitur vocabula. In quantum est ratio cognoscendi omnia cognita dicitur lux; in quantum est ratio cognoscendi omnia visa et approbata, dicitur speculum; in quantum est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata, dicitur liber vitae. Sed quia simul stat perfectio sapientiae cum summa simplicitate; hinc est quod omnia alia a se cognoscit in se et per se; quo sequitur secundum, quod creata cognoscit increate; ex quo sequitur tertium, quod dependentia cognoscit independenter; ex quo oritur quartum, quod temporalia cognoscit aeternaliter; ex quo sequitur quintum, quod futura cognoscit praesentialiter; ex quo oritur sextum, quod mutabilia cognoscit immutabiliter; ex quo oritur septimum, quod contingentia cognoscit infallibiliter. Et ita contingentia, manentia contingentia, sunt divinae sapientiae prorsus infallibilia, tam in contingentibus, quae subjacent naturae, quam libertati voluntatis humanae.

Gegenwärtige als gegenwärtig und da es das Gute erkennt vermittelst seiner Gutheißung und Billigung, das Böse aber dadurch, daß es dasselbe verwirft; daher kommt es, daß dieses Urprincip verschiedene Namen besitzt. Denn es ist nicht nur erkennend, sondern auch der Grund für die Erkenntnis aller Dinge und deshalb wird es „Licht" genannt, weil es der Grund ist zu erkennen, was und insoweit etwas erkannt wird; „Spiegel," weil es der Grund ist zu erkennen, was existiert und gut ist; „Exemplar," weil es der Grund ist zu erkennen, warum ein Ding so und nicht anders eingerichtet ist; „Buch des Lebens," insofern es der Grund ist zu erkennen, was prädestiniert oder reprobiert ist. Weil aber in diesem Princip die Vollkommenheit in der Weisheit zusammensteht mit der höchsten Einfachheit, daher kommt es, daß es alles, was es nicht selber ist, in Sich und auf Grund Seiner schaut; woraus folgt, daß es die Geschöpfe erkennt in ungeschaffener Weise, das Abhängige durchaus unabhängig, das Zeitliche in seiner Ewigkeit; das Zukünftige als Ihm gegenwärtig; das Veränderliche unveränderlich: das Zufällige mit unfehlbarer Sicherheit. Und so bleibt das Zufällige in sich ganz und gar zufällig und trotzdem ist es der göttlichen Weisheit mit einer Gewißheit bekannt, die allen Zweifel von vornherein ausschließt; und das verhält sich ganz ganz und gar auf die gleiche Weise sowohl in jenem Zufälligen, welches der Naturnotwendigkeit unterliegt, wo also die niedrigen Ursachen ihrer entsprechenden Wirkungen entbehren, weil es so in den höheren bedingt ist, als auch in jenem, was da der menschlichen Freiheit unterworfen ist."

Siebentes Kapitel.

Gottes Erkennen ist reines Schauen.

166. Exod. 15, 8. und Erklärung Gregors des Großen.

Stetit unda fluens. Congregatae sunt abyssi in medio mari. „Zusammenfinden sich die Abgründe mitten im Meere; da steht die flutende Wasserwoge."

„Wasser," so Gregor der Große,[1]) „bedeutet in der Schrift manchmal den heiligen Geist, manchmal die heilige Wissenschaft, nicht selten die verderbliche Wissenschaft, oder auch die Versuchungen, zuweilen Völker, die ihrem Verderben zueilen, und endlich noch die Sitten der Guten, welche der Glaubenspredigt gemäß leben." Die heilige Wissenschaft wird durch das Wasser ausgedrückt, wenn es heißt: „Mit dem Wasser heilsamer Weisheit wirst du sie erquicken." Aber dieses Wasser ist im beständigen Flusse für uns hier

[1]) Moral. lib. XIX. c. 4. Aquae in sacra scriptura aliquando Spiritum sanctum, aliquando scientiam sacram, aliquando scientiam pravam, aliquando tribulationem, aliquando defluentes populos, aliquando mores bonorum, fidei praedicamenta sequentium, designare solet.

auf Erden. Von einer Stufe zur anderen schreiten wir fort; aus dem einen Satze der geoffenbarten Wahrheit folgern wir den anderen; was uns heute klar ist, kommt uns morgen dunkel vor und umgekehrt. Es ist eine unaufhörlich flutende Welle. Es giebt Jahrhunderte, die da „hell strahlen in dem Leuchten des Antlitzes Gottes", saeculum nostrum in illuminatione vultus tui; und in anderen, manchmal in den unmittelbar folgenden, erscheint das Licht der heiligen Wissenschaft wie ausgelöscht und die Finsternis liegt gleichsam auf der Erde. Unda fluens ist dieses Wasser des menschlichen Wissens für den einzelnen; unda fluens für das ganze Menschengeschlecht.

Das Wasser dient ferner in der Schrift als Bild für die verderbliche Wissenschaft, denn es steht geschrieben: „Die heimlichen Wasser sind süßer," aquae furtivae dulciores sunt (prov. 9.). Und was ist mehr in unaufhörlicher Bewegung, wie der Irrtum!

Ein wahres Wogen sind die Häresien, wo niemals ein Halt gefunden wird. Eine Häresie führt zur anderen. Aus der Leugnung eines Dogmas ergiebt sich die des anderen, bis nichts mehr von der geoffenbarten Wahrheit festgehalten wird und selbst die natürliche sich im Abgrunde der Lüge beinahe verliert.

Wie aber auch die Leiden und Trübsale der Welt im „Wasser" ihren bildlichen Ausdruck finden, geht klar hervor aus den Worten des Psalmisten: „Errette mich, o Gott, denn die Wasser sind eingetreten bis in das Innere meiner Seele." Oder schwellen nicht die Wasser der Scheelsucht, des Hasses, der offenen Verfolgung oft genug so weit an, daß sich die davon betroffene Seele als in denselben beinahe untergetaucht betrachtet und daß ihr gar keine Hoffnung erscheint, aus diesem Abgrunde sich zu erheben!

Es ist ein trauriges Schauspiel, wenn die unmeßbare Überschwemmung höher und höher steigt, blühende, fruchtreiche Fluren und Felder unter sich begräbt, Städte und

Dörfer verwüstet. Die festesten Brücken fallen zusammen; glänzende Paläste sinken dahin, ihre Fundamente sind untergraben; der Schrei der hilflosen Opfer vermengt sich mit dem Rufen der Retter, welche der Todesgefahr trotzen; die kostbarsten Früchte menschlicher Kunst schwimmen daher als herrenloses Gut! So, etwa so gehen zu Grunde die Völker unter den rastlos flutenden und immer höher sich erhebenden Wogen des Irrtums und der Bosheit; ihre Leuchten erlöschen; ihre Fundamente sind erschüttert; ihren Mittelpunkt, ihren Gott haben sie verloren; der Fluch des Apostels hat sie getroffen: sine Deo in hoc mundo (Eph. 4.); sie zerfließen in Sünde und Laster. So ging es den Völkern, welche der Welt die Cypriane, die Augustine, die Chrysostomus, die Gregore gegeben. Blühend „wie ein Garten Gottes" unter den leuchtenden Strahlen des göttlichen Antlitzes, sind sie widerstandslos zerflossen, sobald sich ihre Augen schließen wollten vor diesem Lichte. „Die Wasser aber," so die Schrift, „sind die Völker" (apoc. 17.).

Wenn das Eis sich löst und in der Frühlingswärme die Ströme ihre Wogen zwischen den feststehenden Ufern dahinwälzen, da blüht es in tausend Formen auf den Fluren und verspricht hundertfache Frucht dem fleißigen Säemanne. „Selig, die da säen auf allen diesen Wassern" (Isai. 32.), welche nämlich der Grenze folgen, die der Schöpfer ihnen gezogen. Selig, die da säen auf den Wassern der Gnade, auf den Wassern der vorübergehenden guten Beispiele, auf den Wassern rastlosen Gebetes. Über diesen Wassern waltet die Stimme Gottes, vox domini super aquas (Ps. 28.). Das sind die auserwählten Seelen, welche für die wahre Weisheit Verständnis haben und an die der Ruf von oben ergeht. „Wie ein Baum sind sie, der da gepflanzt ist am still vorüberfließenden Wasser" (Ps. 1.).

Auch sie, auch diese Seelen, sind noch unda fluens und tragen in sich einen Abgrund von Ohnmacht und hilfloser Schwäche; jeden Augenblick können sie fallen und im Guten

selber müssen sie beständig vorwärts fließen, wenn sie nicht unmerklich in den Abgrund sinken wollen. Aber sie erquicken sich an jenen Wassern, von denen geschrieben steht: „Wer da an mich glaubt, von dem werden Ströme ausgehen lebendigen Wassers." Der heilige Geist wohnt in ihnen, er selber ist jenes „lebendige Wasser"; denn unmittelbar darauf fügt der Evangelist hinzu: „Das aber sprach Er vom heiligen Geiste, den jene erhalten sollten, welche an Ihn glaubten" (Joan. 7.). In Ihm, im Geiste Gottes, steht die unda fluens. In Ihm, mitten im Meere der göttlichen Macht und Liebe, sammeln sich alle Wasser und es stehen in Ihm insgesamt die Abgründe. Im „Geiste seines Zornes" sammelt der Allmächtige um Sich die Bösen, daß sie Ihm gezwungen dienen und im Geiste seiner Liebe stehen um Ihn die Guten, daß sie aus freiem Willen Ihm gehorchen.

„Er sitzt auf dem Throne des Gerichtes und zerstreut flieht das Böse vor seinem Blicke." „Er schaut in seinem Lichte die Finsternisse." „Wir nämlich," erklärt Gregor,[1]) „können mit einem und demselben Blicke das Licht und die Finsternis nicht schauen, weil, wenn dem Dunkel sich das Auge zuwendet, das Licht entflieht und will sich das nämliche Auge auf den Glanz des Lichtes richten, so verschwindet ihm der Schatten der Finsternis. Jene Kraft aber, welche in unbedingter Unveränderlichkeit alles Veränderliche schaut, sieht gleichsam am hellen Tage Satan vor sich, weil sie ohne jegliches Dunkel die Finsternisse des gesunkenen Engels voll begreift."

---

[1]) Moral. I. c. 14. Quia in luce Deus tenebras videt. Nos quippe uno eodemque intuitu lucem et tenebras contueri non possumus, quia cum in tenebris oculus figitur, lux fugatur et cum ad lucis se coruscationem verterit, tenebrarum umbra discedit. Illa autem vis, quae cuncta mutabilia immutabiliter videt, quasi in die ei Satan adfuit: quia apostatae angeli tenebras sine obscuritate comprehendit.

„Denn“ [1]) (so erklärt sich der heilige Lehrer in einer anderen Stelle) „um so mehr vermag jemand zur urteilen über die Finsternisse, je klarer in Wahrheit für ihn das Licht leuchtet. Wer nämlich das Licht sieht, weiß, welchen Wert er dem Dunkel beimessen soll; und wer den Glanz des Lichtes nicht kennt, der nimmt auch das Dunkel für Licht und lobt es.“

Die Wogen der Bosheit stehen vor dem Allmächtigen; denn „Er, der Herr, formt das Licht und schafft das Dunkel“. Dazu schreibt derselbe große Kirchenvater:[2]) „Dabei darf niemand denken, daß Gott das Übel schafft, besteht ja doch das Übel gerade im Nichtsein und hat als Übel keinerlei Subsistenz. Vielmehr sagt Gott, Er schaffe das Übel, weil Er die Dinge, die von Ihm als gute geschaffen worden und die wir durch Sünde gemißbraucht haben, zu Geißeln formt: damit dieselben Dinge darin, daß sie Schmerz bereiten, für die Sünder übel sind und darin, daß sie überhaupt Sein haben, kraft ihrer inneren Natur gut sind.“

„Ihm,[3]) dem Herrn, nämlich gehört es allein zu, die Sünden der Menschen ohne Barmherzigkeit zu richten, der da kraft der Allmacht seiner Natur nicht vermag zu sündigen.“

In Ihm steht das Heil der Guten und wogt nicht

---

[1]) L. c. lib. V. c. 27. Tanto quisque subtilius de tenebris judicat, quanto ei verius claritas lucis constat; qui enim lucem videt scit quid de tenebris aestimet; nam qui candorem lucis ignorat, etiam obscura pro lucidis approbat.

[2]) L. c. lib. II. c. 7. Neque enim mala, quae nulla suâ naturâ subsistant, a Domino creantur; sed creare se mala Dominus indicat, cum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format, ut ea ipsa et per dolorem quo feriunt delinquentibus mala sunt et per naturam qua existunt bona.

[3]) L. c. lib. XI. c. 13. Illius solius est peccata hominum sine compassione judicare, qui ex naturae suae omnipotentia ignorat peccare.

mehr wie wilde Meereswogen von einer Ungewißheit zur anderen. „Denn," schreibt wiederum Gregor,[1]) „was auch immer von den Gerechten gethan wird, das ist begründet nicht im gerechten Werke, sondern in dem Vorherwissen des Schöpfers. Und weil, was die Auserwählten Gutes thun, ebenso nachher vollendet wird, wie es vorher gesehen und beschlossen worden war; deshalb heißt es mit Recht: Und das Laub wird wieder erscheinen, wie damals, als die Pflanzung das erste Mal mit Laub sich umgab; d. h. der Gerechte zeigt dasselbe frische Grün der Gnade in seinem guten Werke, was er vorher hatte in dem Vorherwissen Gottes!"

Und an einer anderen Stelle: „Was auch immer Gutes in der Zeit geschieht, das ist bereits geschehen in dem Vorherwissen Gottes." In Ihm steht das Leid und die Trübsal, unter deren zeitlichen Wogen die Gerechten seufzen:[2]) „Denn Gott zählt die Augenblicke der Auserwählten, weil Er ebendasselbe Gute wägt, was Er selber gegeben und sagt gleichsam: Während ich nämlich das Verborgene des Herzens schaue, wäge ich das zukünftige Werk, welches außen erscheint, bei mir im Innern meines Gedankens."

So „sammelt der Herr die Abgründe" des endlosen Nichts und weist allen Wassern ihren Platz bei Ihm selber an, daß sie fortan nicht mehr fließen, sondern den Glanz seiner

---

[1]) L. c. lib. 12. c. 4. Omne quod hic a justis agitur non in opere justorum, sed in praescientia Conditoris est. Et quia quae agunt electi, sicut prius interius conspiciuntur et disponuntur, ita postmodum exterius perficiuntur, bene dicitur: Faciet comam quasi cum primum plantatum est, i. e. viriditatem ostendit in effectu operis quam prius habuit in praescientia Conditoris.

[2]) L. c. lib. XXV. c. 10. Quos menses solus Deus numerat quia eadem bona in eorum cordibus nonnisi qui dedit pensat .. qui nimirum dum cordis occulta conspicio futurum foris effectum operis intus in pondere cogitationis penso.

eigenen Selbstanschauung abstrahlen.[1]) „Und während wir die einzelnen Geschöpfe sehen, werden wir fortgerissen zur staunenden Bewunderung des Schöpfers; denn wie aus eben so vielen wohltönenden Pfeifen rauscht an unser Ohr die Macht des Schöpfers als es Kreaturen giebt. Solche voll und sanft tönende Pfeifen aber sind die inneren Ursachen der Wesen, welche die Ideen im Sein des Schöpfers nachahmen und ausdrücken wollen und so den Geist zu Gott ziehen."

Doch zuerst zu uns selbst und dann zu Gott. Die „Abgründe der Wasser" müssen wir erst ahnen lernen, ehe wir zu erfassen vermögen, wie sie mitten im Meere sich sammeln und dort ihr Hin- und Herwogen der unzerstörbaren Gewalt Platz macht. Das erreichen wir aber nur, wenn wir zuerst zur Kenntnis unserer selbst uns erheben.

Das ist jedoch eine schwierige Arbeit, sich selbst als Erkenntnisgegenstand festzuhalten. „Sich selbst denken," bemerkt Gregor,[2]) „kann der menschliche Geist nicht, wenn er nicht ganz bei sich selbst ist. Und dafür ist seine Kraft nicht hinreichend, daß er ganz bei sich selbst ist, weil er durch eben so viele Bilder der Außenwelt von sich selbst getrennt und zerstreut wird, als er durch seine Begierden sich nach außen ziehen läßt; und so liegt dieser erhabene Geist zerstreut tief unten mitten unter den stofflichen Dingen und Gütern, der

---

[1]) L. c. lib. 5. c. 20. Dum enim quae sunt cuncta creata cernimus, in Creatoris admirationem rapimur; nunc autem divinum susurrum tot ad nos venas habet quot creatis operibus ipsa divinitas praesidet. Venae autem susurri dicuntur causarum origines, quibus haec ipsa aspiratio ad mentem ducitur.

[2]) L. c. lib. 31. c. 7. Cogitare se mens non potest, quae tota apud semetipsam non est; et tota apud semetipsam esse non sufficit, quia per quot concupiscentias rapitur per tot a semetipsa species dissipatur et sparsa in infimis jacet quae collecta si vellet ad summa consurgeret. Hinc est quod aliena delicta deprehendunt quo magis sancti viri intra semetipsos se colligunt.

da gesammelt bis zu den höchsten emporsteigen könnte, wenn er wollte . . . Deshalb erfassen auch heilige Männer um so mehr die Fehler in anderen, je mehr sie in sich selbst gesammelt sind."

Ausführlicher noch entwickelt der heilige Lehrer den discursus des menschlichen Geistes, wie er nämlich genötigt ist, vom Tieferen zum Höheren, von der umgebenden stofflichen Welt auf sich selbst zu schließen und von da zu Gott, der ohne irgendwelche Aufeinanderfolge nur Sich selbst und in Sich die Dinge anschaut, ohne Rast emporzusteigen, in folgenden Worten:[1]) „Die menschliche Seele hat das zur

---

[1]) L. c. lib. V. c. 25. Humana quippe anima, primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit et tota se in amorem visibilium fudit: tantoque ab interna speculatione caecata quanto foris deformiter sparsa: unde fit, ut nulla noverit nisi ea, quae corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritualis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis, ut sola cogitet, quae ad animum per imagines corporum trahit. Corpus quippe est coeli, terrae, aquarum, animalium, cunctarumque rerum visibilium, quas indesinenter intuetur, in quibus dum totam se mens delectata projicit, ab internae intelligentiae subtilitate grossescit: et quia jam erigere ad summa se non valet, in his infirma libenter jacet. Cum vero miris conatibus ab his exsurgere nititur, magnum valde est, si ad cognitionem suam, repressa corporali specie, anima perducatur, ut semetipsam sine corporali specie cogitet, et cogitando se, viam sibi usque ad considerandam aeternitatis substantiam parat. Hoc autem modo quasi quandam scalam sibi exhibet semetipsam, per quam ab exterioribus ascendendo in se transeat et a se in auctorem tendat. Cum enim corporeas imagines deserit in semetipsam mens veniens non modicum ascendit. Sed quamvis incorporea sit anima, quia tamen corpori inhaeret, ex ipsa sui qualitate localis cognoscitur, quae carnali loco detinetur. Quae cum obliviscitur scita, cognoscit incognita, meminit oblivioni mandata, hilarescit post tristia, addicitur post laeta: ipsa sui diversitate indicat, quantum a substantia aeternae incommutabilitatis natura distat: quae semper

Erkenntnis der unsichtbaren Dinge dienende Licht verloren und sich ganz und gar in die Anhänglichkeit an sichtbare Güter ergossen, nach dem sie wegen der Sünde der Stammeltern aus dem Paradiese und seinen Freuden vertrieben worden war; und gerade soweit ist sie blind geworden für ihr eigenes Innere, als sie sich in ganz schimpflicher Weise nach außen hin zerstreut hat. Daher kommt es, daß sie nichts kennt, als was sie mit ihren leiblichen Augen gleichsam fühlt und greift. Hätte der Mensch das Gebot Gottes halten wollen, so wäre er auch dem Fleische nach geistig geworden, d. h. sein Körper hätte in allem dem Winke des Geistes gefolgt. Nun aber ist er auch dem Geiste nach durch die Sünde fleischlich, dem Fleische dienstbar geworden und denkt nur an das, was er vermittelst sinnlicher Bilder in sein Inneres zieht. Der Himmel nämlich und die Erde, das Wasser, die Tiere und alle sichtbaren Dinge, welche der Mensch ohne Aufhören erblickt, sind auf den Körper angewiesen, und während der

---

ut est, idem est; ubique praesens, ubique invisibilis, ubique tota, ubique incomprehensibilis, per inhiantem mentem sine aspectu cernitur, sine voce auditur, sine motu suscipitur, sine corpore tangitur, sine loco retinetur. Hanc nimirum substantiam, cum animus cogitat, assuetus rebus corporalibus, diversarum rerum phantasmata sustinet. Quae dum ab intentionis suae oculis abigit manu discretionis, postponens ei omnia jam hanc aliquatenus conspicit. Quam si necdum quid sit apprehendit, agnovit certe quid non sit.

Quia ergo ad insueta mens rapitur dum divinitatis essentiam rimatur, recte nunc dicitur: Stetit quidam cujus non agnoscebam vultum. Bene autem dictum est, stetit. Omnis quippe creatura quia ex nihilo facta est et per semetipsam ad nihilum tendit, non stare habet, sed defluere. Rationalis vero creatura eo ipso quo ad imaginem Creatoris condita est, ne ad nihilum transeat, figitur, irrationalis autem nequaquam figitur, sed donec visionis suae ministerio universitatis speciem impleat, transeundo tardatur . . . . Stare ergo solius Creator est, per quem cuncta non transeuntem transeunt et in quo alia ne transeant, retinentur.

Geist sich ganz und gar mit Freuden an sie wegwirft, geht ihm die innere Anschauung mit ihrer Feinheit verloren. Er vermag sich nicht zum Erhabensten aufzurichten und bleibt gern liegen inmitten dieser niedrigen Dinge. Bemüht er sich aber trotzdem und macht er erstaunliche Anstrengungen, von selben sich zu trennen und von seiner Ohnmacht sich zu erheben, so ist schon viel gewonnen, wenn mit Vernachlässigung aller körperlichen Gebilde und Schönheiten die Seele zur Erkenntnis ihrer selbst sich wendet, wenn sie sich selbst denkt ohne körperliches Bild und so vermittelst der Selbsterkenntnis sich die Bahn freimacht zur Betrachtung der ewigen Substanz. So entsteht gewissermaßen eine Leiter, auf der sie in sich selbst emporsteigt; vom Äußerlichen zu sich, von sich zum Schöpfer. Schon dadurch nämlich, daß sie das Körperliche vernachlässigt und so zu sich selber kommt, steigt sie nicht wenig empor. Obgleich aber nun die Seele an sich selbst betrachtet stofflos ist, so ist sie doch mit dem Körper verbunden und erscheint somit kraft dieser natürlichen Verbindung den Verhältnissen von Zeit und Ort unterworfen. Sie vergißt, was sie gewußt; lernt, was sie nicht gekannt; erinnert sich des bereits Vergessenen; ist freudig, nachdem sie traurig gewesen; traurig nach der Freude, und zeigt damit an, wie weit sie von der Substanz der ewigen Unveränderlichkeit kraft ihrer Natur entfernt ist. Denn diese ist immer, wie sie ist. überall gegenwärtig, überall unsichtbar, überall ganz, überall unbegreiflich; ohne sie anzublicken, sieht sie der mit Liebe erfüllte Geist; ohne Stimme wird sie gehört; ohne Bewegung ins Herz geschlossen; ohne Körper berührt; ohne Ort bleibt sie immer dieselbe. Allerdings trägt der Geist, wenn er an diese Substanz denkt, die Phantasiebilder verschiedener Dinge in sich, weil er an den Stoff gewöhnt ist. Wenn er aber von den Augen seiner inneren Absicht dieselben wegwischt mit der Hand heiliger Diskretion und vor dieser Substanz alles hintenansetzt, so schaut er sie schon in

gewisser Weise; nicht zwar, was diese göttliche Substanz ist, wohl aber, was sie nicht ist.

Weil also der Menschengeist zu Ungewohntem sich hingerissen sieht, wenn er über das Wesen der Gottheit nachdenkt, deshalb wird jetzt mit Recht (im Job) gesagt: Es stand da jemand, dessen Antlitz ich nicht kannte. Er stand. Denn jegliche Kreatur, weil sie aus nichts geworden, fällt von sich aus wieder ins Nichts hinab, sie besitzt von sich aus nicht das Stehen, sondern das Zerfließen. Die vernünftige Kreatur hat nun zwar auf Grund des göttlichen Ebenbildes, das sie trägt, in sich selber einen Halt, daß sie nicht zu Nichts werde: die vernunftlose aber hat in sich durchaus keinen solchen Halt, sondern ihr Vorübergehen wird nur so weit aufgehalten, bis sie durch ihre Erscheinung zur Verschönerung des All beigetragen. Stehen gehört dem Schöpfer allein zu, der allem verliehen, daß es vorübergeht und der selber nicht vorübergeht; der aber auch anderem zu geben vermag, daß es festgehalten wird."

Das ist die glänzende Erklärung Gregors zu den Worten am Eingange: **Stetit unda fluens et congregatae sunt abyssi in medio mari.** Der menschliche Geist nimmt die vorübereilenden Wasser der stofflichen Welt in sich auf und da werden sie zu unerschöpflichen Abgründen, in denen eher kein Ende zu finden ist, bis sie emporgetragen werden zu dem Unvergänglichen, „den da die Grenzen der Erde preisen" als ihren Urheber; „der da mit schaffendem Blicke sie anschaut" (**ipse fines mundi intuetur**) und sie sind; der seinen Blick abwendet und der Abgrund tritt an die Stelle.

Von Ihm spricht noch Gregor mit seiner immer gleichen Begeisterung.

„Gott giebt so acht auf das Einzelne,[1]) als ob Ihn

---

[1]) L. c. lib. 25. c. 13. Sic Deus intendit singulis ac si vacet cunctis et sic intendit omnibus ac si vacet a singulis. Qui enim omnia administrando implet, regit implendo; nec universis de-

das All nichts anginge, und so giebt Er acht auf das Ganze, als ob Er Sich um die einzelnen Dinge nicht kümmerte. Alles erhält Er, alles füllt Er an, alles regiert Er und es mangelt nichts allen anderen, wenn Er den einen leitet und führt; und es fehlt nichts dem einen, wenn Er auf alle seine Vorsehung ausdehnt. Alles wirkt Er in der seligen Ruhe der Anschauung Seiner selbst kraft der Allgewalt seiner Natur."

Das zeigt mit metaphysischer Sicherheit Thomas im siebenten Artikel. Gott erkennt nicht, weil das eine Ihn zur Kenntnis des anderen führt. Er muß sich nicht nach rechts und links wenden, wie der Mensch, der überall danach sehen muß, was in den Begriffen des Geschaffenen enthalten, um daraus seine Schlüsse zu ziehen. Gottes wesentliche Überlegenheit im Wissen zeigt sich zumal in der Art und Weise, wie Er Sich und die Geschöpfe kennt. Da ist kein Vorübergehen, da ist keine unda fluens, kein Fließen des einen aus dem anderen, keinerlei Bestimmung von außen. Da ist reines Stehen, reine Unveränderlichkeit im Erkennen und zwar kraft der Allmacht des inneren Wesens. Nur Schauen ist da vorhanden. Mit einem Blicke dringt Gott vor durch alles Sein. Doch bevor wir den Artikel selbst erklären, wollen wir einem Einwande des Vasquez gerecht werden.

§. 1.

Zum Begriffe wahrer Wissenschaft gehört nicht das diskursive Denken.

167. Einwurf des Vasquez.

Vasquez behauptet in I. parte disp. 4. num. 9. et disp. 85. c. 7. num. 48., Gott habe im wahren strengen Sinne des Wortes keine Wissenschaft, weil zur Wissenschaft

---

est, cum disponit unum, nec uni deest, cum disponit universos; cuncta scilicet naturae suae potentia quietus operatur.

der **discursus**, das Schließen von dem einen auf das andere gehöre, was in Gott nicht angenommen werden könnte.

Zudem gehöre es nach Aristoteles (**in libris Posteriorum**) zum Wesen der Wissenschaft, daß vom mehr Bekannten begonnen werde, um zur Kenntnis des weniger Bekannten zu gelangen, daß man vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreite. Gott aber kenne alles auf das vollkommenste und durchdringe jegliches Sein durch und durch. Also gäbe es für Ihn kein mehr Bekanntes und kein minder Erkanntes.

Ferner ist der erste und unmittelbare Erkenntnisgegenstand für Gott, zumal nach den Thomisten, das göttliche Wesen und in diesem erkennt Gott mit einem Blicke sowohl die eigenen Vollkommenheiten als die Geschöpfe. Also besteht in Ihm kein eigentliches Wissen. Die Konsequenz ist fern von allem Zweifel. Denn die Wissenschaft hat nicht zum unmittelbaren Gegenstande die Principien, sondern die Schlüsse: **scientia est conclusionum**, sagt Thomas. Das einfache Verständnis, die **intelligentia**, erstreckt sich dagegen auf das Erfassen der Principien: **intelligentia est notitia luminis principiorum**, heißt es bei Aristoteles und Thomas. Begreift also die Erkenntnis Gottes zuerst und unmittelbar das Wesen, das Princip nämlich sowie der göttlichen Vollkommenheiten sowie der Geschöpfe, so kann dies nicht Wissenschaft genannt werden, sondern **simplex intelligentia.**

Ebenso genügt es für den strengen Begriff der Wissenschaft nicht, daß eine Wirkung in der allgemeinen Ursache erkannt werde, sondern es muß ihre eigene, nächste Ursache ergründet sein. Man weiß den Vorgang des Sehens noch nicht, wenn man erkennt, wie im allgemeinen der Mensch davon die Ursache ist; — sondern erst dann darf von einem diesbezüglichen Wissen gesprochen werden, wenn man erkennt, wie das Sehen von seiner eigensten Ursache, vom Auge, ausgeht. Gott aber ist die allgemeinste Ursache aller Geschöpfe. Also kann da von einem Wissen im strengen Sinne des Wortes nicht die Rede sein.

Endlich begründet Vasquez seine Ansicht damit, daß Gott nicht den Unterschied erkenne, welcher zwischen seinem Wesen und seinen Vollkommenheiten besteht, also erkennt Er auch nicht sein Wesen als das Princip und die Ursache seiner Vollkommenheiten. Er hat somit auch keine Wissenschaft von seinen Vollkommenheiten, da ja Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes ein Erkennen in der Ursache ist. Dann besteht aber in Gott auch keine eigentliche Wissenschaft von den Geschöpfen; denn diese haben den sie voneinander unterscheidenden Grund in den göttlichen Vollkommenheiten, in der Allmacht, in der Liebe, in der Freiheit, in der Weisheit Gottes.

Gott aber erkennt offenbar sein Wesen nicht als Grund der Vollkommenheiten, weil kein thatsächlicher, im Sein selbst liegender, kein realer Unterschied da besteht. Das Wesen hat nicht mehr und nicht weniger Sein als die Vollkommenheiten. Nur ein virtualer Unterschied besteht, der von uns erkannt wird kraft der entia rationis, die wir formen. Gott aber formt kein ens rationis, um zu erkennen. Sein thatsächliches Wesen allein ist, zumal nach den Thomisten, für Ihn Erkenntnisgrund.

168. Vorbemerkung.

Gegen alle diese Behauptungen und Begründungen muß jedoch daran festgehalten werden, daß in Gott nach dem strengsten Wortsinne Wissenschaft angenommen werden muß. Das wollen wir zuerst beweisen und dann die Argumente des Vasquez widerlegen. Zuvörderst kann gegen Vasquez nicht die Schrift angeführt werden, die da behauptet, in Gott sei Wissen: „Herr," so heißt es im Buche Esther 14, „Herr, der Du Wissenschaft hast von allen Dingen;" und in Ps. 138: „Als eine wunderbar große ist Deine Wissenschaft erfunden worden;" ebenso schreibt der Apostel (Röm. 11.): „Erhabenheit der Reichtümer der Weisheit und Wissenschaft Gottes." Mag auch in dieser letzten Stelle Paulus nicht

nur dem Herrn Wissenschaft zuschreiben, sondern sie auch unterscheiden noch dazu von der Weisheit, so ist doch damit nichts gegen Vasquez erwiesen, denn er nimmt natürlich gleicherweise an, daß Gott alles kennt und daß Er alles nicht nur bloß als in der höchsten Ursache begründet erkennt, also Weisheit besitzt, sondern auch weiß, welche besondere nächste Ursachen jeder einzelnen Wirkung zugeteilt sind, mit anderen Worten Wissenschaft hat. Es handelt sich bei Vasquez um eine ganz andere Frage; nämlich ob der philosophische Begriff, der von uns mit dem Worte „Wissenschaft" verbunden wird, eine Unvollkommenheit in sich enthält, so daß in diesem Sinne die Wissenschaft auf Gott nicht anwendbar erscheint. Und gerade dies ist gegen Vasquez entschieden zu verneinen und, soweit wir es zu beurteilen vermögen, wird es gegenwärtig auch allgemein verneint.

Man möge nicht meinen, es sei deshalb nun überflüssig, diese und ähnliche Fragen zu berühren. Die heutigen Molinisten ziehen nicht mehr die Konsequenzen aus ihren Grundprincipien; Vasquez zog dieselben und ist deshalb auch das enfant terrible des Molinismus. Uns muß daran liegen, gerade jene Folgerungen zu verzeichnen, welche die hervorragendsten Molinisten aus den anerkannten Principien gezogen haben, die aber als zu gefährlich bald, obgleich mit Inkonsequenz, verlassen worden sind; zumal wenn solche Punkte dazu dienen, die rechte Lehre schärfer hervortreten zu lassen.

Welches ist der allgemein mit dem Worte „Wissenschaft" verbundene Begriff? Wissen ist Erkennen vermittelst der Ursache (cognoscere per causam) oder wie Thomas im Anschlusse an Aristoteles definiert:[1]) „Wissen ist nichts anderes, als die Wahrheit eines Schlußsatzes verstehen kraft des Be-

[1]) I. Poster. analyt. c. 4. lect. 4.: Scire nihil aliud esse videtur, quam intelligere veritatem alicujus conclusionis per demonstrationem.

weises. Augustinus desgleichen:[1]) „Im eigentlichen Sinne wissen wir dann etwas, wann wir es kraft eines zuverlässigen Grundes erfassen.“ Deshalb wird auch dieser Beweisgrund dahin begrifflich bestimmt: „demonstratio, der Beweisgrund, ist ein Syllogismus, der da Wissen begründet, faciens scire.“ Je höher die Ursache ist, in welcher die Wirkung gesehen wird, desto zuverlässiger wird das Wissen sein; denn um so mehr ist dann ein Hindern der betreffenden Ursächlichkeit seitens einer höheren Ursache, also die Unsicherheit in der Wirkung und demgemäß im Wissen ausgeschlossen.

Darauf gestützt kann nun gesagt werden: Eine zuverlässige Kenntnis vermittelst der Ursache ist *Wissen* im strengen Sinne des Wortes. Eine solche Kenntnis aber findet sich in Gott. Also besitzt Gott wirkliches Wissen. Der Obersatz wird noch weiter erklärt. Es giebt verschiedene Zustände im Erkennen: die Kunst, die Klugheit, der Glaube, die Meinung, das Wissen. Die *Kunst* erkennt nicht vermittelst der Ursache, so daß sie die am Schlusse sich ergebende Wirkung wäre. Vielmehr ist sie im Gegenteil das *Princip* und die Ursache des Wirkens, soweit dies sich auf einen zu bildenden Stoff erstreckt. Die *Klugheit* erkennt desgleichen nicht in einer Ursache, sondern ist selber die Ursache oder das Princip, zweckgemäß zu handeln. Der *Glaube* hat den Grund seiner Gewißheit nicht in sich; seine subjektive Grundlage ist weniger ein Erkennen als ein Wollen und die bloße *Meinung* besitzt an und für sich keine Zuverlässigkeit.

Da aber das Erkennen kraft eines inneren Erkenntnisgrundes, firma ratione, wie Augustin sagt, ein wirkliches Erkennen ist, so kann es eben nichts anderes sein als *Wissen*.

Der Untersatz fällt mit der Frage zusammen, ob ein

---

[1]) Rectract. lib. I. cap. 14: Proprie quippe cum loquimur id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus.

derartiges Erkennen kraft und in der Ursache irgend welche Unvollkommenheit in sich einschließt. Darauf muß mit Nein geantwortet und somit anerkannt werden, daß Gott wahrhaftiges, wirkliches Wissen besitzt, da Ihm keine Vollkommenheit mangeln darf.

Die verneinende Beantwortung der gestellten Frage ist nur dann möglich, wenn ein solches Erkennen in der Ursache, wie es dem Wesen nach durch das Wissen bedingt ist, nicht notwendig von einem discursus abhängt. Gott kann unmöglich vom einen auf das andere schließen; die Kenntnis des allgemeinen kann für Ihn nicht der Grund sein für die Kenntnis des besonderen. Er kann in seinem Erkennen keinen discursus haben; denn in diesem Falle würde ein Wechsel und eine Abhängigkeit für Ihn entstehen und noch mehrere Unvollkommenheiten müßten davon die nächste Folge sein.

Der formale discursus ist indessen mit dem Wesen der Wissenschaft durchaus nicht gegeben. Das erscheint bereits bei tief wissenschaftlichen Menschen. Wer die Mathematik vollkommen versteht, der hat, um eine vorgelegte Frage zu lösen, nicht notwendig, daß er Princip an Princip reiht, das allgemeinere nämlich an das besondere; daß er also thatsächlich den Weg zurücklegt, der zwischen der bestimmten einzelnen Frage und den allgemeinen Grundprincipien liegt, die da Sicherheit und Gewißheit geben. Das liegt jenem ob, der eine unvollkommene Kenntnis mathematischer Wahrheiten besitzt. Der vollkommene Mathematiker sieht im tiefsten Grunde allsogleich die einzelne Wirkung. Er sieht, daß die Wahrheit, nach welcher gefragt wurde, im entsprechenden allgemeinen Princip enthalten ist und darin ihre zuverlässige Gewißheit besitzt. Hat er deshalb weniger wahres Wissen als der andere, welcher erst die Ratiocinien machen muß? Nein, gerade das ist die Unvollkommenheit im Wissen des letzteren, daß er den discursus notwendig hat. Der von Natur tief angelegte Geist schaut den entscheidenden, Gewißheit gebenden Grund auf einmal; während der weniger talent-

volle erst die lange Skala durchmachen muß, welche durch die verschiedensten einzelnen hindurch bis zu dem relativ ersten Grunde führt.

Es kann danach gar keine Frage sein, daß das Wissen um so unvollkommener ist, je mehr es eines solchen discursus bedarf; desto vollkommener dagegen, je weiter es vom discursus entfernt und mit dem Grunde, in welchem erkannt wird, eins ist.

Gott aber steht auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit. Gerade deshalb also wird sein Wissen ohne Schranken vollkommen sein, weil Er unmöglich des discursus, des oder des sogenannten Denkens benötigt, sondern Sich als seinen eigenen Seinsgrund und als den bewirkenden Grund alles anderen Seins anschaut, sonach mit dem höchsten und allgemeinsten Grunde die innigste Einheit ist. Die Widerlegung der Vasquesischen Beweise wird die Sachlage noch klarer machen.

169. Widerlegung des ersten Beweises.

Der erste Beweis geht davon aus, daß der discursus, vermöge dessen die eine Kenntnis der Grund der anderen ist und dieselbe im entsprechenden Grade in sich enthält, im Wesen der Wissenschaft mit inbegriffen sei; also, wo derselbe fehle, auch wahres Wissen sich nicht finden könne.

Unsere bereits gegebene Antwort, daß der discursus das unvollkommene Wissen kennzeichne, nicht aber das Wesen des Wissens bilde, wird von Thomas bestätigt:[1]) „Was in

---

[1]) II. de verit. art. I. ad 4. Illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet ut, si aliquid in creaturis inventum Deo attribuatur, separemus totum id quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est: quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur quod scientia quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis et aliquid imper-

Gott ohne alle Unvollkommenheit sich vorfindet, das ist in den Geschöpfen immer von irgend einem Mangel begleitet. Deshalb muß, sobald etwas, was da in den Geschöpfen vorhanden ist, Gott zugeschrieben werden soll, alles Jenes ferngehalten werden, was zur Unvollkommenheit gehört, und nur das darf bleiben, was vollendet ist; denn nur nach Maßgabe des Vollkommenen ahmt die Kreatur Gott nach. So sage ich also, daß die Wissenschaft, so weit sie in uns gefunden wird, etwas Vollkommenes an sich hat und etwas Unvollkommenes. Etwas Vollkommenes in der Wissenschaft ist die ihr innewohnende Gewißheit, denn Wissen heißt nichts anderes als mit Gewißheit erkennen. Unvollkommen aber in der Wissenschaft ist der discursus, vermöge dessen die Vernunft von den Principien zu den Schlüssen gelangt, dem Gegenstande der Wissenschaft. Denn ein solcher discursus macht sich nur geltend, insofern die Vernunft, trotzdem sie die allgemeinen Grundsätze, die Principien erkennt, doch nur vermögend bleibt, nun auch die daraus sich ergebenden Schlüsse zu durchdringen; erkännte sie diese letzteren thatsächlich, und nicht bloß dem Vermögen nach, so bedürfte es keines discursus, da Bewegung ja nur der Ausgang vom Vermögen zum Thatsächlichsein ist. Wegen des Vollkommenen also, was in der Wissenschaft ist, wegen ihrer Gewißheit, wird von Gott die Wissenschaft ausgesagt; nicht wegen des Unvollkommenen, wegen des

---

fectionis. Ad perfectionem pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur certitudinaliter cognoscitur; sed ad impertectionem pertinet discursus intellectus a principiis ad conclusiones, quarum est scientia. Hic enim discursus non contigit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus, cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui nec etiam in angelis invenitur, ut Dionysius dicit.

discursus, der übrigens auch in den Engeln nicht gefunden wird."

Wir können jedoch noch eine zweite Antwort geben.

Warum wird von den Theologen ein virtualer Unterschied angenommen zwischen dem Wesen Gottes und seinen Eigenschaften ebenso wie zwischen den einzelnen Eigenschaften oder Vollkommenheiten? Weil einerseits durchaus dasselbe einfache Sein dem Wesen und den Eigenschaften zu Grunde liegt, ebenso wie jeder einzelnen der Eigenschaften oder Vollkommenheiten ganz und gar dasselbe Sein entspricht wie der anderen; — und weil andererseits dieses wirkliche Sein alles in sich hat, um für die Vernunft das Fundament abzugeben, daß sie urteilt, in Gott sei Substanz und seien thatsächlich alle Vollkommenheiten, die denkbar sind: sowohl Barmherzigkeit wie Gerechtigkeit, sowohl Weisheit wie Liebe, sowohl Macht wie Ewigkeit.

Dieser Unterschied ist deshalb kein realer, weil ein und dasselbe einfache thatsächliche Sein dem Wesen und allen Vollkommenheiten dient, also keine Vollkommenheit dem Sein nach sich unterscheidet von der anderen. Es ist aber trotzdem ein Unterschied vorhanden, weil für die Vernunft Wesen nicht Eigenschaft ist dem Begriffe nach und eine Vollkommenheit nicht die andere, weil also wirkliche Substanz in Gott sich findet und zugleich wirkliche Eigenschaften, nur daß dies alles ganz genau dasselbe einfache Sein hat. Deshalb heißt dieser Unterschied ein virtualer, denn es liegt in dem einen Sein Gottes die Kraft, die virtus, sowohl wirkliche Wesen zu bilden, ohne daß damit zugleich alle Vollkommenheiten gegeben wären als auch die eine Vollkommenheit in jedem beliebigen Grade herzustellen, ohne daß die andere damit verbunden sei. Das eine Sein Gottes entspricht mit seiner Kraft allem dem, was in den Geschöpfen unvollkommen, vom anderen getrennt und deshalb vielfach ist.

Nun ebenso kann in Gott ein discursus virtualis angenommen werden. Ein solcher würde nach dem Worte Augu-

stins und Gregors des Großen zu verstehen sein: scire Dei est facere scire. In der einen einfachen Wissenschaft Gottes ist jene Kraft vorhanden, welche der geschaffenen Vernunft es verleiht, daß sie in beschränkter und allmählicher Weise zur Gewißheit, also zu vollkommenem Wissen gelange. Daß die Principien der Potenz nach die conclusiones in sich enthalten, daß sie also die Vernunft führen bis zur thatsächlichen Kenntnis, das haben sie von Gott und das kennt auch Gott. Sein Wissen, dem Sein und dem Wesen nach in sich das eine bleibend, entspricht all dem Vermögen, erkannt zu werden, welches in den Geschöpfen vorhanden ist,

Demgemäß ist in Gott wirklich wahres Wissen im strengen Sinne des Wortes. Die Art der Gewißheit, welche vom Verständnisse der einfachen Principien, von der simplex intelligentia ausgeht, oder die da von der Weisheit her, also im höchsten und ersten Grunde, ihre Sicherheit hat, ist nicht dieselbe als die streng wissenschaftliche, welche sich auf die aus den Principien gezogenen Schlüsse, conclusiones, richtet und sich vorzugsweise aus näher liegenden, niedrigeren Gründen und Ursachen, nicht gerade immer von den höchsten, ableitet; vom Formalbegriffe „animal rationale“ z. B. und nicht vom Endzwecke, der Vollendung des All. Warum kann nun auch in Gott ein virtualer Unterschied zwischen diesen Arten Gewißheit aufrecht erhalten werden?

Weil Er es den niedrigeren Ursachen verleiht, daß sie ebenfalls Gewißheit gewähren und daß somit die auf selbe gestützten Schlüsse Sicherheit gewinnen. In Gott ist die Kraft für die Ermöglichung des discursus, den nun die Geschöpfe ihrer Unvollkommenheit zufolge wirklich machen und der in den erkennbaren Gegenständen seinen formalen Grund hat. Gott kann einen solchen nicht selber machen auf Grund seiner uneingeschränkten Vollkommenheit; ebenso wie Er nicht von der Macht zur Weisheit oder umgekehrt thatsächlich fortschreitet, sondern nur ein einfaches Sein hat.

Trotzdem ist Weisheit und Macht in Ihm und diese beiden Vollkommenheiten sind virtuell unterschieden, denn Er kann den einen es geben, daß sie mächtig sind, ohne dabei weise zu sein; und den anderen, daß sie weise sind, ohne dabei mächtig zu sein. Ähnlich hat Gott den **discursus virtualis**. Denn sein einfaches Wissen macht, daß die einen das wissen und die anderen jenes, daß somit die Erkennbarkeit der Dinge einen solchen Stufengang zuläßt.

170. Zweiter Beweis.

Der zweite Beweis des Vasquez geht davon aus, daß es der Wissenschaft im strengen Wortsinne zugehört, vom mehr bekannten zum minder gekannten zu führen, was bei Gott nicht statthaben kann. Wir antworten nach dem eben Gesagten. Daß das mehr bekannte zur Kenntnis des minder gekannten führt, hat nicht darin seinen Grund, daß, soll es wahre Wissenschaft genannt werden, der eine mehr erkennen muß wie der andere, oder daß ihm das eine mehr bekannt sein muß wie das andere. Vielmehr handelt es sich nur um das **scibile**. Soll Wissenschaft bestehen, so muß das eine den Erkenntnisgrund für das andere in sich enthalten. Das eine muß an sich, **ex parte rei cognitae**, erkennbarer sein im Verhältnisse zum anderen, so daß die Erkennbarkeit des letzteren in der des ersteren eingeschlossen oder wenigstens von ihr bedingt ist. In der Erkennbarkeit des Wesens **animal rationale** ist z. B. zugleich der Grund eingeschlossen, weshalb der Mensch Sinne, Vernunft, freien Willen hat; jenes ist erkennbarer, bekannter als dieses. In dieser (objektiven) Weise **ex parte rei** gehört es zum Wesen der Wissenschaft, daß das, was an sich mehr erkennbar ist, zu der Kenntnis dessen leitet, was weniger erkennbar ist; nicht aber **ex parte cognoscentis**, wornach die rein subjektive Beschaffenheit des Erkennenden für den Wert und die Bedeutung der Abstufung der Wissenschaft maßgebend wäre.

Das ist nun Gott durchaus nicht fremd, daß das eine

mehr erkennbar ist wie das andere, daß die Principien allgemeiner sind, wie die Schlüsse; vielmehr ist Er gerade davon, von dieser Abstufung, die Ursache, denn Er hat gewollt, daß das eine die ratio formalis, der Erkenntnisgrund, für das andere bilde. Und so ist sein eigenes Wesen Ihm bekannter als die Vollkommenheiten; denn das Wesen ist von vornherein a priori der Erkenntnisgrund für alles, was Er erkennt.

In diesem Sinne sagt Thomas:[1]) „Wohl ist in Gott nicht davon die Rede, daß Ihm das eine mehr bekannt sei, wie das andere, wenn die Art und Weise zu erkennen seitens des Erkennenden in Betracht gezogen wird, denn Gott sieht alles mit einem einzigen Blicke. Wird aber die Art und Weise der Erkennbarkeit in den einzelnen Dingen erwogen, so erkennt Gott, daß die einen in sich selber mehr erkennbar sind, wie die anderen. So also besitzt unter allem unbedingt sein Wesen am meisten Erkennbarkeit, vermittelst deren Er alles sieht nicht auf Grund von irgendwelchem discursus: nicht dadurch, daß Er aus seinem Wesen auf alles andere schließt, sondern dadurch, daß Er zugleich in seinem Wesen alles andere sieht. Deshalb wird auch nach dieser Seite hin (vgl. oben unsere Darlegung des discursus virtualis), nämlich gemäß der Stufenordnung, welche mit Rücksicht auf Erkennbarkeit in den erkennbaren Dingen herrscht, in Gott der wahre Begriff der Wissenschaft gewahrt; denn

---

[1]) II. de verit. I. ad 4. Dicendum quod quamvis in Deo non sit aliquid magis vel minus notum, si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt: tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in seipsis et quaedam minus: sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat; unde et quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae, ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit.

Er sieht vor allem anderen alles in und durch die Ursache."

171. Dritter Beweis.

Mit diesen Worten erledigt sich zugleich der dritte Beweis des Vasquez. Gott soll deshalb keine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes haben, weil sein Wesen der erste und unmittelbare Erkenntnisgegenstand, also der terminus seiner Kenntnis sei und die Attribute sowohl als die Kreaturen nur auf Grund seines Wesens und in demselben erkannt würden; während die Wissenschaft als solche nicht die Principien, sondern die conclusiones, also das aus den Principien Abgeleitete zuerst und unmittelbar berücksichtige.

Vasquez läßt sich hier eine aequivocatio zu schulden kommen. Eben daß Gott als ersten und unmittelbaren und ganzen Erkenntnisgrund sein eigenes Wesen hat, das ist die formale Ursache von der Unmittelbarkeit der Kenntnis des einzelnen Geschöpflichen, also auch der conclusiones. Daß jedes Ding sein eigenes, es von allem anderen unterscheidendes wirkliches Sein besitzt, das ist unmittelbar dem Wesen Gottes geschuldet, welches notwendig ein eigenes sich allein zugehöriges, seiner Natur nach einzelnes ist und sonach das Eigene, von anderem Unterscheidende, Einzelne in den Kreaturen wirken kann. Keiner anderen Vermittlung bedarf es dafür, daß etwas ist und wahr ist, als der Verbindung mit dem göttlichen Wesen; gleichwie ja auch Wirkung und Ursache verbunden sind. Was mehr ist, das ist auch mehr wahr und was mehr wahr ist, das wird auch tiefer und inniger von der ewigen Wahrheit erreicht. Das Einzelne, also auch die besonderen conclusiones, welche über das Einzelne aussagen, sind aber mehr, weil nur solches einzeln ist, was thatsächliches Sein hat. Also stehen gerade diese conclusiones von sich aus der Kenntnis Gottes näher als die in das Geschöpfliche gelegten Principien, die an und für sich,

soweit sie im Bereiche des Geschöpflichen liegen, nur im Vermögen, in der Potenz bestehen.

Gott sieht seinerseits alles unmittelbar, wie Thomas oben sagte. In seinem Wesen sieht Er alles zugleich. Von seiten des Erkennbaren aber existieren verschiedene Grade. Und da ist von sich aus dem Wesen Gottes und seiner einwirkenden Kraft am nächsten, was besonderes, thatsächliches, einzelnes Sein hat; und das ist von sich aus am weitesten, was Princip nur, d. h. nur Anfang, Potenz ist. Je allgemeiner ein solches Princip, je größer also der Kreis des einzelnen Seins ist, innerhalb dessen es seine thatsächliche Anwendung findet; — desto weniger wird es in so weit vom Wesen Gottes berührt, das da nur Akt, nur Thatsächlichkeit ist. Die conclusiones stehen, wie der Beweis selbst sagt, dem besonderen, einzelnen Sein näher, wie die Principien. Also gerade weil das göttliche Wesen das Princip von allem ist und zumal das eigene Sein in den Geschöpfen verursacht, gerade deshalb ist die Wissenschaft in Gott eine um so vollkommenere und im strengsten Sinne des Wortes wahre Wissenschaft; habet rationem scientiae.

Thomas weist die Begründung des Einwandes, wie sie Vasquez brachte, mit den einfachen, aber treffenden Worten zurück: [1]) „Das Wesen Gottes verhält sich nicht zu den anderen Dingen, wie ein Princip zu seinen conclusiones, also zu den sich daraus ergebenden Schlüssen, sondern wie der Formalgrund, die Idee, zu den einzelnen erkannten Dingen." Aus der Idee wird nicht auf das Einzelne geschlossen, sondern dieselbe ist im Innern der Vernunft die Richtschnur und der ganze Grund für das einzelne Erkennbare. Sie ist durch ihre einfache Anwesenheit in der Vernunft der Richter darüber, was im einzelnen Dinge erkennbar ist oder nicht. Was z. B. im einzelnen Menschen mit der in der

[1]) C. g. 57. Dei essentia se habet ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas.

Vernunft vorhandenen allgemeinen Idee vom Menschen nicht stimmt, das ist nach dieser Seite hin nicht erkennbar, es ist nicht menschlich.

Deus habet syllogizandi scientiam, fügt Thomas hinzu, tanquam judicans et non syllogizando discurrens.

172. Vierter und fünfter Beweis.

Den vierten Beweis können wir wohl nun übergehen. Gott ist nicht die allgemeine Ursache aller Dinge, insofern Er nur das allem gemeinsame Sein gäbe; sondern Er ist die Ursache des eigensten Seins jeder Kreatur und erst auf Grund dieses eigensten Seins hat etwas im allgemeinen Sein.

Die Widerlegung des fünften ist nach dem oben über die virtuale Distinktion zwischen den göttlichen Vollkommenheiten Gesagten nicht schwer. Dieser Beweis wendet sich gegen die Thatsache, daß Gott sein eigenes Wesen erkenne, insoweit es das Princip der Vollkommenheiten sei, daß Er also von seinen Vollkommenheiten eine wahre Wissenschaft habe. Natürlich hätte, wenn diese Thatsache eine irrtümliche wäre, Gott auch von den Kreaturen keine wirkliche Wissenschaft, da diese von den Vollkommenheiten Gottes abhängen. Vasquez begründet seine Behauptung damit, daß Gott keine entia rationis behufs seiner Erkenntnis bilden könne; vermittelst solcher entia rationis aber allein könnte ein Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den entsprechenden Vollkommenheiten erkannt werden, da ja dieser Unterschied in dem wirklichen göttlichen Sein nicht existiere, also nur in der ratio bestehe.

Das ganze Sophisma verschwindet, wenn wir uns vergegenwärtigen, was denn eigentlich Gott in Sich erkennt. Er erkennt eben sein eigenes über alles durchaus erhabene Sein. Was will es heißen, daß Er sein Wesen als den Grund der Attribute erkennt? Daß Er alles jenes aus seiner Wesensvollkommenheit heraus giebt, was in den geschöpf-

lichen Dingen die voneinander nicht nur begrifflich, sondern auch im wirklichen Sein unterschiedenen Vollkommenheiten zu geben vermögen; daß Er also alles Sein ist und alles andere nur insoweit ist, als Er Sein und Vollkommenheit verleiht. Er erkennt, daß in Ihm alle Kraft ist, um diese Vollkommenheiten im Geschöpflichen getrennt voneinander also als unvollkommenes Sein bestehen zu lassen.

Gott erkennt nicht die Allerhabenheit seiner Natur, insoweit sie einen Unterschied begründet für seine eigene Vernunft, so daß diese darin unterscheidet; sondern insoweit der unvollkommene geschöpfliche Verstand diese Natur nur vermittelst verschiedener Unterscheidungen, also vermittelst verschiedener entia rationis, in etwa auffassen kann und insoweit Er selbst, der Ewige, dazu die Kraft giebt. So z. B. formt Gott nicht entia rationis, um besser begreifen zu können, wenn Er erkennt, wie das Wesen des Menschen dem menschlichen Verstande das Fundament dazu giebt, daß dieser letztere behufs besserer Durchdringung in diesem Wesen genus und Differenz unterscheide.

Gott weiß also, daß die geschöpfliche Vernunft entia rationis bildet, um sein Sein in etwa sich zu vergegenwärtigen; aber das will nicht sagen, daß Er selber vermittelst solcher entia rationis erkennt. Er erkennt sie als Produkte der menschlichen Vernunft; und in Sich erkennt Er die allüberragende Kraft seiner Natur, vermöge deren Er bewirken kann, daß andere Dinge in den Grenzen, wie Er allein will, sein Sein nachahmen und daß deshalb sie alle insgesamt, diese unvollkommenen Wesen, nach der Richtschnur der Vollkommenheit *seines* Seins, inwieweit das ihrige nämlich demselben sich nähert, voneinander unterschieden seien.

Aus diesem Grunde hat Er, zwar keine diskursive, aber alle diskursive Kenntnis verursachende, wahre Wissenschaft von seinen eigenen Attributen. Diese Wissenschaft entspricht in ihrer einfachsten Einheit und Fülle allem unvollkommenen und beschränkten Wissen; gerade so wie sein Sein in seiner

Wesensfülle alles in sich hat, um in anderem das Sein zu bewirken und zu belassen.

Der Umfang des siebenten Artikels stellt sich nun besser dar. Derselbe greift tief ein in die Behandlung des Wissens Gottes und ist nicht bloß von äußerlicher, nebensächlicher Bedeutung. Wir müssen im einzelnen prüfen, wie sich Gottes Wissen zum Denken, wir meinen damit den discursus, verhält und daraus wird dann der nächste Grund folgen, warum in souveräner Weise diesem Wissen das Wirken zugeschrieben wird. Hören wir die Worte des heiligen Lehrers:[1])

„Im göttlichen Wissen ist keinerlei Aufeinanderfolge. Das erhellt so. In unserem Wissen nämlich ist eine doppelte Art discursus. Einmal gemäß der einfachen Aufeinanderfolge, wenn wir z. B., nachdem wir etwas verstanden haben, uns dazu wenden, etwas anderes zu verstehen. Dann

---

[1]) Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus, quod sic patet: in scientia enim nostra duplex est discursus: unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud: alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum, Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus, si unumquodque eorum in se ipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto vel diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse. Unde simul et non successive omnia videt. Similiter et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem quia secundus discursus praesupponit primum; procedentes enim, a principiis in conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto in ignotum. Unde manifestum est ut quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum et sic secundum non cognoscitur in primo sed ex primo. Terminus autem discursus est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat ut in causa; ejus cognitio non est discursiva.

gemäß der Ursächlichkeit, wie wenn wir z. B. von Principien ausgehen und auf diesem Wege zu bestimmten Schlüssen gelangen. Die erste Art der Aufeinanderfolge oder des discursus ist bei Gott keinesfalls statthaft. Denn was wir unter vielen Erkenntnisgegenständen in dem Falle eines nach dem anderen verstehen, wenn ein jedes für sich genommen wird, das verstehen wir alles zugleich, wenn wir es in einem zusammengefaßt sehen; wie z. B. wenn wir die Teile im Ganzen schauen oder verschiedene Dinge zusammen im Spiegel. Gott aber sieht alles in dem einen, was Er selbst ist. Also ist keine Aufeinanderfolge in dem, was Er versteht, sondern alle Dinge sind seinem Schauen zugleich gegenwärtig. Aber auch die zweite Art des discursus kann Gott nicht zugeschrieben werden. Denn erstens setzt diese Art Aufeinanderfolge die erste voraus; denn die da ausgehen von Principien und vordringen bis zu Schlußsätzen, haben nicht beides zugleich vor sich. Dann aber ist diese Art discursus für Gott nicht geziemend, weil jener, der sich seiner bedient, vom bekannten zum unbekannten vorgeht. Daher ist es ganz offenbar, daß, wenn der erste Teil, das Princip, gekannt wird, der zweite Teil, der Schluß als terminus noch nicht gekannt ist und daß somit dieses zweite nicht sowohl im ersten erkannt wird, sondern aus dem ersten heraus und infolge der Kenntnis des ersten. Der Schlußpunkt aber dieser Art von discursus besteht darin, daß das zweite, die conclusio, im ersten gesehen wird, wenn nämlich die Wirkungen auf ihre Ursachen zurückgeführt sind — und dann hört der discursus auf. Da nun also Gott, was Er wirkt, in Sich selbst sieht wie in der Ursache, so ist unmöglich seine Kenntnis eine diskursive."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

173. Die Zielloſigkeit der modernen Philoſophie.

„Da ſie Gott erkannten, haben ſie Ihn nicht als Gott verherrlicht oder Ihm dankgeſagt; ſondern eitel und leer wurden ſie in ihren Gedanken und verdunkelt wurde ihr armſeliges Herz.“ (Röm. 1.)

Das iſt die Geſchichte der modernen Philoſophie. Es iſt traurig, wenn man Männer wie Schelling nach viele Jahre langer Arbeit und Mühe ausrufen hört: „Bei Betrachtung jeder Erſcheinung bleibt immer ein irrationeller Reſt. Nach der ewigen That der Selbſtoffenbarung in der Welt, wie wir ſie jetzt erblicken, iſt alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regelloſe, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends ſcheint es, als wären Ordnung und Form das Urſprüngliche, ſondern als wäre ein anfänglich Regelloſes zur Ordnung gebracht worden. Dieſes iſt an den Dingen die unergreifliche Baſis der Realität, der eine aufgehende Reſt, das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt.“ (Geſ. W. I. 7, 359 bis 360; I. 8, 212.)

Das Reſultat ſeiner Philoſophie iſt das „Regelloſe“, das „Vernunftloſe“, was da zur „Ordnung“, zur „Vernunft gebracht“ worden iſt. Die „Realität“, alſo gerade alles, was wirkliches Sein hat, iſt unvernünftig. Eine ewige That der Selbſtoffenbarung hat Regel und Ordnung geſchaffen. Aber Selbſtoffenbarung weſſen? Einer Vernunft? Dann läge ja nicht Vernunftloſigkeit allem zu Grunde. Einer Unvernunft? Die kann doch keine Vernunft herſtellen. Und wenn jene That „ewig“ iſt, nach welcher Ordnung und Vernunft folgte, ſo iſt doch offenbar immer Ordnung und Ver-

nunft gewesen, denn „ewig" bleibt „ewig", d. h. ohne Anfang und Ende. Es ist nichts anderes, als die Verzweiflung am eigenen Denken.

Kant will nichts anerkennen, was außerhalb der Erfahrung liegt: „eine Kette von Gründen, die über Raum und Zeit hinausführen, giebt es nicht;" eher giebt er die Existenz Gottes preis, die er doch für seine „praktische Vernunft" so notwendig hat. Und auf der anderen Seite sind ihm Zeit und Raum, also die Grund-Seinsbedingungen der sichtbaren Welt, nur „subjektive, dem Geiste angeborene Ideen". Selbst seine eigene Vernunft als eine ihm allein zugehörige besteht nur in bloßer Supposition. Wirkliche Existenz nach Kant haben nur die allgemeinen, inhaltsleeren Vernunftprincipien, deren Anwendung auf einzelnes Sein oder auf einzelne Wahrheiten niemals unfehlbare Sicherheit giebt, außer insofern diese selben Wahrheiten etwa nur einen anderen Ausdruck der Principien bilden. Es ist ein beständiges Sich-im Kreise-bewegen.

„Es bleibt mithin allerdings auch jetzt noch die Möglichkeit übrig," schreibt Hartmann (Philosophie des Unbew. II. S. 465.), „daß dieser ganze Zirkel von psychologischen und metaphysischen Bedingungen ein bloß subjektiver Schein sei, den das Bewußtsein durch eine unerklärliche Notwendigkeit gezwungen ist, sich zu bilden; daß es also in der That doch keine Erkenntnis und keine Identität von Denken und Sein gebe und der auf beide gebaute Zirkel von sich gegenseitig wahrscheinlich machenden Beziehungen eine bloße Chimäre sei. Denn freilich läßt sich die transcendente und nicht bloß subjektive Existenz jenes Zirkels nicht in absoluter Strenge beweisen, weil eben das Bewußtsein in diesen Kreis gebannt ist und nie einen Standpunkt außerhalb desselben einnehmen kann, von welchen aus es die Beschaffenheit jenes Zirkels beurteilen könnte, weil es eben die Möglichkeit der Erkenntnis nicht ohne Erkenntnis erkennen kann."

Überall Zweifel, überall Ruhelosigkeit! Kein Anschauen

der Idee giebt es für den Geist, nur ein immerwährendes Denken ist vorhanden, das nur sich selbst am Ende zum Inhalt hat, d. h. inhaltslos ist; ein Kreislauf besteht, der ermüdet, aber nie ein Ergebnis hat! Unda fluens; ein ohne Ende wogendes Meer, das nirgends ein Gestade, nirgends einen Untergrund besitzt; somit nicht nur keine Existenzberechtigung, sondern sogar keine Existenzmöglichkeit haben kann. „Eitel und leer"! dieses Prädikat giebt der Völkerapostel dieser Philosophie und so ist es!

Wenn die Wissenschaft nicht zum Preise des persönlichen Gottes führt, wenn sie nicht auf jeder Seite das endlose und immer wiederkehrende Bedürfnis der Geschöpfe offenbart und den Geist auf die ewige Fülle immer von neuem mit Gewalt gleichsam hinweist; wenn nicht unser Denken die Möglichkeit zeigt, daß es einst im Schauen enden werde; und wenn die Wahrheiten, die wir zu erkennen meinen, nicht den Stempel der ewigen Wahrheit, als ihrer unversieglichen Quelle tragen; dann ist es Zeit, an uns und unserem Denken zu verzweifeln.

„Es stehen die Ungelehrten auf und reißen an sich das Himmelreich und wir mit unserer Wissenschaft sinken in die Tiefe!" rief Augustin aus. Die Wissenschaft soll unser Herz Gott nähern, zum festen Gestade der Ewigkeit führen, die Lebensregel für unsere Handlungen werden; sonst ist all ihr Glanz nur Schein und ihr Leuchten ein Irrlicht. Sagen, die menschliche Philosophie hat kein festes Kriterium dafür, daß ihre Ergebnisse wahr sind, höchstens ermögliche sie die Erkenntnis, heißt dem glänzendsten unter allen Geschöpfen und der schönsten Gabe Gottes das schmählichste Armutszeugnis ausstellen.

Auch die Philosophie des heiligen Thomas kennt für die philosophische Forschung die unda fluens;[1]) da wogt es von den äußeren Geschöpfen zur Vernunft, von der Vernunft

[1]) Cf. I. de verit. art. 2.

zum Willen, vom Willen wieder zu dem äußeren Sein. Aber der feste Ruhepunkt ist ebenfalls gegeben. Es steht einmal „die Welle". „Es sammeln sich die Wasser einmal und es erscheint das Trockene" mit seiner Fruchtbarkeit für ein zielbewußtes Leben.

Wir werden zuvörderst angeben:

I. Zwischen welchen zwei festen Angelpunkten sich das menschliche Denken, der **discursus humanus** bewegt; ferner
II. was innerhalb des einzelnen Denkaktes immer feststehen muß; dann
III. wie sich dieser **discursus** zum geschöpflichen Bewußtsein verhält, und endlich
IV. wie das göttliche Selbstbewußtsein nur reine Anschauung sein und keinerlei **discursus** einschließen kann.

174. Sinn und Vernunft.

Es wird bereits dem Leser aufgefallen sein, wie vergeblich sich der moderne Pantheismus bemüht, das Anschauen mit dem begrifflichen Denken, das einzelne thatsächliche Sein mit dem Wesen oder Substanz, den Sinn mit der Vernunft, kurz das Allgemeine mit dem Besonderen zu versöhnen. Als wir in der ersten Abteilung über die Evidenz sprachen, deuteten wir bereits an, wie diese Versöhnung zu bewerkstelligen sei. Das menschliche Erkennen ist dann richtig aufgefaßt, wenn der Erkenntnisakt den ganzen Menschen umfaßt und so vom strikt Einzelnen, welches der Sinn erreicht, bis zum rein Allgemeinen sich erstreckt, dem Gegenstande des Vernunftvermögens. Es muß die beiden Pole umfassen, innerhalb deren die Schöpfung sich dreht: das Sichtbare und Unsichtbare, das Thatsächliche und das reine Vermögen. Nur dann kann es wahrhaft die Einheit in sich abbilden, den Ausdruck des Wahren, ohne daß wie Schelling meint, „ein durchaus irrationeller Rest zurückbleibt" und schließlich doch die „Unordnung" als Grundlage der Welt anerkannt werden muß.

Diese beiden Pole bezeichnet Thomas mit unübertreff-

licher Kürze und Schärfe I.:[1]) „Ein in sich vollkommenes Urteil unserer Vernunft ist nur dadurch möglich, daß sich diese zu dem Sinnlich-Wahrnehmbaren wendet; denn die sichtbaren Dinge sind die ersten Principien unserer Erkenntnis."

Und II.:[2]) „Gewißheit wird über die bewiesenen Sätze gewonnen vermittelst der unbeweisbaren allgemeinen Principien."

Der Syllogismus oder der Denkprozeß bewegt sich immer zwischen diesen beiden Polen. Es sind dies die Quellen der vernünftigen Evidenz: Das Einzelne, welches die Sinne vermitteln, wird zurückgeführt ins allgemeine und ist dies geschehen, so ist der Beweis evident; objektiv evident auf Grund der thatsächlichen sinnlichen Erscheinung, aus welcher der Sinneseindruck entnommen, subjektiv evident auf Grund der allgemeinen Principien in der Vernunft.

Kann an dem hier festgestellten Anteile, welchen die Sinne am Erkennen haben, gezweifelt werden? So wenig; daß jemand ein Urteil gar nicht zugerechnet wird, weder dem Guten noch dem Bösen, welches ohne den maßgebenden Einfluß der äußeren Sinne zustande gekommen. Daß Salomon im Schlafe die Weisheit als Gottes Gabe wählte und dafür belobt wurde, will nicht besagen, daß ein Urteil im Schlafe als gutes oder böses zugerechnet werden könne. Salomon wurde, wie die heiligen Väter aussagen, belobt, wegen der guten Dispositionen seiner Seele vor dem Schlafe, kraft deren eine solche Wahl, selbst in unbewußtem Zustande, möglich wurde.

Ist der Mensch vermittelst seiner Sinne nicht in unge-

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 173. art. 3. In nobis judicium perfectum intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia.

[2]) S. th. 1. 2. qu. 112. art. 5. Certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia.

stört natürlichem Zusammenhange und in Wechselbeziehung mit der Außenwelt, so kann er wohl denken, er kann handeln; aber es ist dies kein selbstbewußtes Denken und Handeln. Er kann wissen, daß er so denkt, daß er so handelt; er kann urteilen, daß gewisse Verrichtungen so zu thun sind und nicht anders. Aber dieses Urteil ist nicht vollkommen, es entspricht nicht voll und ganz der menschlichen Substanz, es beruht darauf keine persönliche Verantwortung. (Vgl. S. th. I. qu. 84. art. 7.)

Dies ist z. B. der Fall bei jenen, deren Phantasie als das stoffliche Werkzeug, welches die in die äußeren Sinne gemachten Eindrücke aufnimmt und bewahrt, durch Krankheit gestört ist. Ebenso tritt die Beeinflussung, welche die Sinne ausüben, so recht hervor in der Gewohnheit, Beispiele zu geben. Soll ein abstrakter Satz mundgerecht gemacht werden, so gelingt dies in den meisten Fällen nur, wenn man ihn an einem Beispiele aus der sichtbaren Welt erläutert.

Der Grund von dieser einschneidenden Bedeutung der äußeren Sinne als solcher liegt nicht gerade in der sinnlichen Thätigkeit, als ob diese den Abschluß bildete für das Wirken der Vernunft oder gar das Subjekt wäre für die Evidenz. Sie liegt im Wesen des Erkennens. Nur was thatsächlich ist, giebt unumstößliche Gewißheit; was nämlich einmal in Wirklichkeit ist, das kann nicht zugleich nicht sein. Nur was thatsächlich ist, ist formell wahr. Gott begreift Sich in erschöpfendster und unfehlbarster Weise, weil er die reine Thatsächlichkeit, das reine Sein, die volle Wahrheit ist.

Wieweit sich etwas vom Thatsächlichen entfernt, soweit entfernt es sich vom Sein, vom Wahren und damit zugleich von der Erkennbarkeit, so daß, was in keiner Weise thatsächliches Sein besitzt, nicht erkennbar sein kann.

Nun haben die stofflichen Wesenheiten, die eigensten Gegenstände unserer Erkenntnis, als solche keinerlei thatsächliches Sein, sondern sind nur im einzelnen, im besonderen. Ein Pferd im allgemeinen z. B. existiert nicht in rerum

natura, sondern nur dieses einzelne Pferd. Das Einzelne und Besondere aber im Stoffe ist unmittelbarer Gegenstand der Sinne. Also ist aus diesem Grunde der äußere Sinn, welcher mit unfehlbarer Naturnotwendigkeit das Bild vom einzelnen und besonderen aufnimmt, der notwendige Schlußstein im Urteil der menschlichen Vernunft. Die Vernunft hat über Einzelnes zu urteilen, wenn auch nach der Richtschnur der allgemeinen Substanz; sie hat das Einzelne, Thatsächliche zu erkennen; und deshalb ist nach dieser Seite hin der äußere Sinn das Princip und der Prüfstein ihrer Kenntnis.

Dazu kommt, daß der Mensch ebenfalls nur als einzelner Mensch ein Selbst hat und nicht als Mensch im allgemeinen. Sonach kann auch ein im wahren Sinne des Wortes selbstbewußtes Urteil nur möglich sein in Verbindung mit der naturgemäßen und nicht mit der gestörten Thätigkeit der Sinne, die ja das Princip des Einzelnerkennens als eines einzelnen sind. **Necesse est, quod intellectus se convertat ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.**

Damit weist Thomas auf den anderen feststehenden Pol des Denkens. Die menschliche Vernunft soll die allgemeine Natur betrachten, inwieweit sie ein Einzelnsein hat.

Dieser Pol, die allgemeine Idee in dem Vernunftvermögen, ist nun durchaus verschieden von dem ersten; aber beide begrenzen notwendig den Denkprozeß und stehen als dessen kreatürliche Stützen außerhalb desselben. Der Sinn ist körperlich; das Vernunftvermögen geistig. Der Sinn richtet sich nur auf einzelne Accidentien, die Vernunft auf die innere Substanz. Der Sinn kann das allgemeine nicht erfassen, denn er bedarf zu seiner Thätigkeit als Erkenntnisvermögen eines stofflichen Organs; die Vernunft richtet sich als reines Erkenntnisvermögen nur auf allgemeines und einzig und allein, insofern sie zu einer besonderen Substanz als Vermögen gehört, auf besonderes und

einzelnes. Der Sinn leidet unter dem Übermaße der Einwirkung seines Erkenntnisgegenstandes, weil das seine Thätigkeit tragende Organ stofflich ist; die Vernunft leidet nie unter dem Einflusse von außen her, denn ihre Thätigkeit vollzieht sich ganz und gar in ihr selbst; nur in etwa, d. h. nur infolge ihres Zusammenhanges mit den Sinnen in der Substanz „Mensch" kann das Äußere sie beeinflussen, nicht aber insofern sie als einfaches Vermögen eine Thätigkeit ausübt.

Die Idee als der formale Erkenntnisgrund hat ferner keine thatsächliche Wirklichkeit; sie steht im Bereiche des Vermögens, in linea potentiae. Sie ist nichts anderes als die allgemeine Substanz im Dinge, insoweit diese von allen Einzelheiten, also auch von aller beschränkenden Wirklichkeit losgelöst erscheint. Sie ist maßgebende Richtschnur nach der allgemeinen Seite hin; der Sinn vermittelt den Eintritt des einzeln Wirklichen. Das Denken nun, der discursus, macht die Anwendung von der allgemeinen Idee auf das Einzelsein und umgekehrt; und ist dabei als von seinem Subjekte getragen von der einen menschlichen Substanz, zu der Sinn und Vernunft gehören. Mit nie fehlender Naturnotwendigkeit sieht das Auge, hört das Ohr, schmeckt die Zunge; — mit nie fehlender Naturnotwendigkeit tritt die allgemeine Substanz als allgemeiner Erkenntnisgrund in die Vernunft. Zwischen diesen beiden unstörbar gegebenen Punkten beginnt nun das currere, um einerseits das einzelne auf das allgemeine zurückzuführen, und andererseits das allgemeine als maßgebend und fruchtbar im einzelnen zu zeigen; immer aber um der Darstellung und Klarmachung der unverwüstlichen Einheit des Universums zu dienen.

Die unda fluit, aber die termini sind gezogen. Das Fließen selbst schon geschieht in staunenswerter Beständigkeit. Das einzelne Ding ist; das ist das erste Ergebnis dieses currere. Es kann nicht zugleich nicht sein, das zweite.

175. Die festen Principien innerhalb des Denkprozesses.

Identität ist das Ziel jeglichen Erkennens. Der discursus ist deshalb nicht eigentlich Erkennen, sondern ein Mittel für die Erkenntnis; es werden durch dieses Mittel zwei Ideen getrennt betrachtet, damit gefunden werde, worin sie identisch sind. Wie das geschieht, wird ein Text aus Thomas darthun.[1])

„Es möge dabei erwogen werden, daß das, was durch den Beweis erkannt werden soll, ein Schluß ist, in welchem von irgend einem Subjekte die selbem zugehörige und eigentümliche Eigenschaft oder ein eben solcher Zustand ausgesagt wird. Dieser Schluß nun aber folgt aus gewissen

---

[1]) I. Post. lect. 1. Est sciendum quod id cujus scientia per demonstrationem quaeritur est aliqua conclusio in qua propria passio de aliquo subjecto praedicatur, quae quidem conclusio infertur ex aliquibus principiis; et quia cognitio simplicium praecedit cognitionem compositorum, necesse est, quod antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo subjectum et passio. Et similiter oportet quod cognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat. Horum autem trium scilicet passionis, subjecti et principii est duplex modus praecognitionis scilicet quia est et quid est. Ostensum est autem in VII. metaphys. quod complexa non definiuntur; hominis enim albi non est aliqua definitio, et multo minus enuntiationis alicujus. Unde cum principium sit enuntiatio quaedam, non potest praecognosci de ipso quid est, sed quia verum est. De passione autem potest sciri quid est, sed cum ejus quidditas pendeat ex subjecto in quo est, scitur quidem de passione per demonstrationem tanquam conclusio illata, sed praecognoscitur de ea quid est quantum ad significationem nominis; non enim potest sciri an aliquid sit, nisi sciamus quid nomen ejus significet. De subjecto autem non ostenditur in conclusione quid sit et multo minus an sit. Unde oportet praecognoscere de eo quid sit cum ex definitione ejus sumatur principium ad demonstrandum passionem ei convenire.

Principien und weil die Kenntnis der einfachen Elemente, welche ein Sein zusammensetzen, der Kenntnis des zusammengesetzten Seins vorhergeht, so ist es erforderlich, daß, bevor der Schlußsatz als gleichsam das Zusammengesetzte gekannt wird, vorher irgendwie das Subjekt für sich bekannt sei und nicht minder die betreffende Eigenschaft oder der auszusagende Zustand ebenfalls für sich. Und ähnlich muß das Princip, mit Hilfe dessen die Folgerung gezogen wird, vorhergekannt sein; denn nur weil das Princip bereits gekannt ist, wird der Schluß ein thatsächlich erkannter. Es giebt aber eine doppelte Art von Kenntnis rücksichtlich dieser drei Elemente: des Subjekts nämlich, der Eigenschaft und des Princips; die Kenntnis ihrer einfachen Existenz und die ihres inneren Wesens. Nun wird in der Metaphysik gezeigt, das termini complexi begrifflich nicht bestimmt werden, es giebt z. B. keine Definition von dem terminus, weißer Mensch; noch weniger also kann dies bei ganzen Sätzen geschehen. Da nun also das beim Denkprozeß an der Spitze stehende Princip ein Satz ist, so kann davon nicht der Begriff oder das Wesen vorhererkannt werden; sondern nur, daß der betreffende Satz wahr ist. Von der Eigenschaft aber kann das innere Wesen ganz gut erkannt werden. Da nun dieses ihr Wesen abhängt vom Subjekte, in welchem sie sich vorfindet, so wird es wohl in sich erkannt werden kraft des Beweises eben als der hervorgehende Schluß; vorhererkannt wird jedoch dieses Wesen, soweit es im Namen sich ausdrückt; denn es kann nicht gewußt werden, ob etwas so oder so ist, wenn wir nicht wissen, was sein Name bezeichne. Vom Subjekt wird im Schlusse nicht gezeigt, was es sei, und noch weniger ob es sei. Deshalb muß die Kenntnis seines Wesens vorausgehen, da gerade aus der Definition desselben das Princip für den Beweis hergenommen wird, daß ihm etwas konveniere."

Da ist nirgends eine endlose Entwicklung im Denken, sondern überall erscheint innerhalb des Denkprozesses feste Um-

grenzung: das Princip nämlich, aus welchem die jedesmalige Folgerung abgeleitet wird; das Subjekt, von welchem ausgesagt wird; und die Eigenschaft, welche ausgesagt wird. Das sind die drei Elemente des Denkprozesses. Dieselben sind aber nicht in der Weise Elemente im Denkprozesse, daß sie mechanisch zusammengesetzt werden, wie dies Plato anscheinend wollte. Nein; nicht im thatsächlichen Sein sind sie vorher vorhanden, sondern sie enthalten in ihrem Vermögen, in ihrer Potenz den Schluß oder die entsprechende Identität in sich; die Vernunft aber entwickelt und bethätigt dieses Vermögen. Jeder Beweis besteht darin, daß etwas thatsächlich erscheint, was vorher als entwicklungsfähig vorhanden war; wie z. B. in den mathematischen Beweisen vermittelst einer entsprechend angebrachten Linie oder Figur es thatsächlich veranschaulicht wird, was in einem mathematischen Lehrsatze für Wahrheiten enthalten sind. Gehen wir tiefer ins Einzelne.

Die Verbindung des von der einfachen Idee als dem Erkenntnisgrunde geformten, noch nicht thatsächlich erkennenden Vernunftvermögens mit dem Einzelnsein, welches der Sinn vermittelt, ergiebt das allgemeine Princip und zwar als das erste unmittelbar erkannte ein negatives: Sein ist nicht Nichtsein; wie Thomas (op. 63. qu. 4. art. 1.) bemerkt: **„In primis terminis propositiones negativae sunt immediatae quasi negatio unius sit in intellectu alterius.“** Dieses Princip, das sogenannte Princip des Widerspruches, ist das allgemeinste Erkenntnisprincip, aus welchem heraus alle anderen sich entwickeln. Das einzelne Sein hat das Vermögen, einem Subjekte, einem Wesen anzugehören. Es ist, wie das oben Thomas nennt, die erste passio, der erste Zustand eines Wesens, der zum Wesen selber nicht gehört: das Wirklichsein, die Existenz. Erst von diesem Zustande hängen die anderen ab, denn nur vermittelst seiner können die anderen ausgesagt werden. Deshalb ist der erste Schluß, der geformt wird auf Grund des ersten Princips: Dieses Ding ist. Die

Entwicklung ist gegeben, denn das Wirklichsein kann immer mehr vom Wesen durchdrungen werden; es setzt ja von sich aus kein Hindernis irgend welchem Wesen und dessen Erscheinung entgegen. Thomas sagt deshalb so treffend oben in der angeführten Stelle, die passio habe kein Wesen an sich, sondern „es hänge dies vom Subjekte ab", nur die Bezeichnung des Namens werde vorausgesetzt. Denn alles kann ein Wirklichsein haben. Wie weit die Eigenschaft oder ein solcher Zustand in das Wesen eintritt oder von selbem durchdrungen wird, das hängt nicht vom Wesen der betreffenden Eigenschaft ab.

Endlich ist noch die allgemeine Idee in der Vernunft vorhanden, die wiederum nur Vermögen ist zu erkennen, gleichwie die Substanz im Stoffe Vermögen ist zu sein. Sie bildet das Subjekt, von dem die besondere passio ausgesagt wird und somit ist sie begrifflich vorher erkannt. Das Wesen ist durchaus in der Idee ausgedrückt. Der Begriff ist somit als Ausdruck der Idee im Innern der Vernunft vorhanden. Nur wird derselbe mehr und mehr dem einzeln Erkennenden gegenwärtig und so dann thatsächlich im einzelnen erkannt, in demselben Maße nämlich, wie ihm besonderes Sein, die passio, zugeschrieben wird. Ehe z. B. ausgesagt werden kann, der Mensch ist mit Sinnen begabt, erscheint der Vernunft thatsächlich und im einzelnen gegenwärtig der Begriff „Mensch", insoweit derselbe das Merkmal „Leben" einschließt.

Somit ergiebt sich eine dreifache Identität aus dem Subjekt im Vernunftvermögen heraus. Denn dieses ist *erstens* identisch mit sich selbst, insoweit keines seiner Merkmale dem anderen widerspricht und somit von ihm aus kein Hindernis besteht, die subjektive Grundlage einer bestimmten Gattung zu sein. Es ist dies das streng substantielle Vermögen. Diese Identität ist innerlich notwendig, sie entspringt aus dem Begriffe selbst und das Prädikat oder die passio ist nur die distinktere Wiedergabe des

Subjekts, wie z. B. „der Mensch ist vernünftig"; es sind dies Urteile apriori oder analytische.

Eine zweite Art von Identität entsteht daraus, daß das im Vernunftvermögen vorhandene Subjekt Vermögen hat, um wirkliches Sein, also etwas, was nicht zu seinen Begriffsmerkmalen gehört, zu tragen oder zu einer gewissen Seinsstufe zu erheben. Danach ist die Substanz „Mensch" identisch mit dem einzelnen Menschen, insoweit dieser ein und derselbe Mensch ist. Der bestimmende Grund dieser Identität ist aber nicht in dem Begriffe Mensch, sondern ist für denselben rein zufällig, nämlich von außen herzutretend. Es sind dies synthetische Urteile oder a posteriori.

Unter diesen letzteren aber nehmen einen besonderen Platz ein die mathematischen. Sie bilden eine Zwischenstufe zwischen den rein absoluten Urteilen und den rein synthetischen, weil in diesen mathematischen Wahrheiten Notwendigkeit und Zufall, Allgemeinheit und Besonderheit, Wesen und Wirklichkeit in eigener Weise gemischt sind. Sie haben Kant zu seinen synthetischen Urteilen a priori verführt. Thomas charakterisiert dieselben folgendermaßen: „Die stoffliche Substanz kann betrachtet werden als **materia sensibilis**, also insofern selbe eine wirkliche Existenz hat mit ihren Eigenschaften, süß und bitter, kalt und warm u. dgl." Das wäre die Quelle der zweiten Art Identität, gemäß welcher der einzelne Mensch z. B. Mensch ist mit seiner Größe, Farbe, Figur ꝛc. „Die stoffliche Substanz kann ferner betrachtet werden, insoweit sie nur der Ausdehnung unterliegt; denn alle sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten kommen der Substanz nur zu auf Grund der Quantität, die da die allgemeine Vermittlung bildet für den Bestand aller übrigen besonderen Eigenschaften und Zustände. Nur soweit ein quantum da ist, kann ein bitteres oder süßes, ein kaltes oder warmes gedacht werden. Wenn aber die stoffliche Substanz auch nur als unter der Quantität stehend betrachtet wird, so ist sie geendet, d. h. sie ist thatsächlich unter

Zahlen und einzelnen Dimensionen und somit erkennbar; es ist eine „materia intelligibilis“ vorhanden und es ergiebt sich so die mathematische Identität im Urteilen.“

Es besteht da eine Allgemeinheit seitens der Quantität, denn sie vermittelt alle anderen einzelnen Umstände; und doch ist sie nicht gleichbedeutend mit der Substanz und deren Begriff. Es besteht eine Notwendigkeit, denn keine Substanz kann im Bereiche des Stofflichen ein Sein gewinnen, ohne Quantität zu besitzen; und doch kommt letztere der Substanz zu als eine zufällige, d. h. sie kommt nicht aus der Substanz selber, sondern rührt von einer äußeren Ursache her. Die Substanz ist noch nicht eine einzeln wirkliche mit und unter der Quantität; und doch kann sie ohne dieselbe es nicht werden. Die Quantität ist an sich noch keine Substanz, sie ist keine Bestimmtheit, sondern nur das Vermögen, bestimmtes Maß und Gewicht zu verleihen und sie eröffnet somit eine dritte Art Identität in der conclusio, die sich etwa so ausdrücken läßt: Die Substanz Mensch ist der einzelne Mensch, insoweit dieser kraft der Substanz sein Maß, seine Größe und seine Figur hat, insoweit nämlich die Substanz das Vermögen in sich schließt, in bestimmter Weise ausgedehnt zu sein. (Cf. S. th. I. qu. 85. art. 1.).

Da ist wieder überall Vermögen, soweit die festen Punkte im geschöpflichen Denkprozeß in Betracht kommen. Vermögen seitens der Idee in der Vernunft, um verschiedenen Einzelnheiten als Grundlage zu dienen; Vermögen seitens des einzelnen Wirklichseins, um von verschiedenen Wesen ausgesagt zu werden; Vermögen von seiten des Princips, die verschiedensten Schlußfolgerungen in sich zu enthalten. Wer verbindet das alles? Das Selbst. Zwischen den beiden feststehenden Grenzpunkten: Einzelnes Wirklichsein außen und allgemeiner Erkenntnisgrund innen, wird das aus jedem von beiden entspringende Vermögen als vom Subjekte der Entwicklung im Denkprozeß getragen vom Selbst.

176. Das Selbstbewußtsein nach dem Pantheismus.

Das Selbstbewußtsein! Da stehen wir wieder vor einem Worte, mit welchem die moderne pantheistisch-materialistische Philosophie wenig oder nichts anzufangen weiß. „Das Bewußtsein eines Kranken ist im Wesen dasselbe," so etwa heißt es bei ihr, „wie das eines Gesunden, nur sendet das Gehirn des ersteren krankhafte, das Gehirn des letzteren gesunde Gedanken ins Bewußtsein — das Bewußtsein nimmt beide mit gleicher Bereitwilligkeit auf; es muß den Besuch willkommener und unwillkommener Gäste empfangen; es hat weder auf irrige noch auf richtige Gedanken Einfluß und verdient weder Lob für diese noch Tadel für jene."

Dr. Prichard erzählt von einem siebenjährigen geisteskranken Mädchen, das anfing, seinen Kot zu essen und seinen Urin zu trinken; es fluchte wie ein Fischerweib und zertrümmerte alles, was ihm unter die Hände kam; doch hatte es vollkommenes Bewußtsein von allem, was es that, und schien auch im allgemeinen wohl zu wissen, daß es nicht recht handle. Hatte es etwas Unrechtes gethan, so rief es aus: Jawohl, ich habe es gethan; ich weiß, Sie werden böse darüber sein; aber ich kann nichts dafür. Es ist eine von Irrenärzten allgemein bestätigte Thatsache, daß die Kranken das Bewußtsein ihrer Krankheit haben, sich unter Umständen ihrer schämen und sie zu verbergen oder mit oft ganz plausibeln Gründen zu rechtfertigen suchen. Der Kranke kann sich dabei der Exaltation bewußt sein, die ihn beherrscht, er vermag Rechenschaft darüber abzulegen. Kranke, die an unwiderstehlichem Selbstmordtrieb leiden, können diesen ihren Wahn verheimlichen, um jeder Aufsicht los zu werden. Die Handlungen der Wahnwitzigen sind alle mit entschiedener Absicht vollzogen, sie sind die Produkte bestimmter Vorstellungen. Sie führen ihre Pläne mit einer oft staunenswerten Raffiniertheit aus; sie haben Motive zu

ihren Thaten, sie töten, sie zünden an aus Rache. Bewußtsein ist also immer vorhanden. Der Inhalt des Bewußtseins ist und zwar unabhängig von uns verschieden, aber das Bewußtsein ist dasselbe.

„Er ist sich seiner Tollheit halb bewußt," höhnt Mephisto, während doch Faust gleichwohl toll ist. Vernünftig denken und handeln ist sonach nicht Sache des Bewußtseins, sondern der normalen und gesunden Funktion des Organismus. Wie unendlich viel von dem, was wir sonst bewußt thun, geschieht „unwillkürlich", unbewußt und gleichwohl geschieht es vernunftgemäß. Dort agiert und spricht jemand laut vor sich hin — es geschieht unbewußt und doch vernünftig. Wir sprechen im Schlafe — also unbewußt und trotzdem sprechen wir vernünftig. Vergessen, Sich-nicht-erinnern-können, Visionen, optische Täuschungen, Hallucinationen wären gar nicht zu erklären, hätte das Bewußtsein den geringsten Einfluß auf das Denken. Nirgends gebietet das Bewußtsein über das Denken; ein Redner dürfte sonst nie stecken bleiben.

Das Kind weiß von Denken, Überlegen nichts; ist sich seines Gehirnes in keinerlei Weise bewußt — und es denkt doch. Es weiß, was es spricht; hat Originalgedanken, wie selten die späteren Alter. Das so sprechende und denkende Kind wird von keinem Bewußtsein geleitet; es ist ein sprechender Beweis von einem sprechenden Organismus.

Merkwürdig, wie die Menschen sich einbilden, sie seien Herr ihrer Gedanken, die Gedanken seien ihre bewußte Erfindung; ein Fund sind sie und keine Erfindung. „Die Molekule des Krystalls reihen sich nach einem gewissen bestimmten Gesetze aneinander und darin ist ihre Planmäßigkeit ausgesprochen. Brauchen wir deshalb anzunehmen, daß die Bildung eines Krystalls oder das Wachstum einer Pflanze etwas mit irgend einer Art von Bewußtsein zu thun habe?" (Maudsley.) Carlyle sagt von Shakespeare: „Shakespeare ist, was ich einen unbewußten Verstand nennen möchte . . . .

Seine Dramen sind Produkte der Natur so tief, wie die Natur selbst. Es ist der größte Lohn der Natur für eine große, wahre, einfache Seele, daß sie selbst ein Teil der Natur wird. Die Werke eines solchen Mannes wachsen, soviel er auch durch den höchsten Aufwand bewußter und vorbedachter Thätigkeit erreichen mag, unbewußt, aus unbekannter Tiefe in ihm hervor, wie die Eiche aus dem Schoß der Erde hervorwächst, wie die Gebirge und die Gewässer sich selbst hervorbringen."

„Das Bewußtsein," schreibt Hartmann (Phil. d. U. II. 29.), „ist nicht ein ruhender Zustand, sondern ein Prozeß, ein stetiges Bewußtwerden. Es ist vom Selbstbewußtsein zu unterscheiden. Mein Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein meiner selbst, d. i. das Bewußtsein des Subjektes meiner Geistesthätigkeit; unter Subjekt meiner Geistesthätigkeit aber verstehe ich die innere Ursache derselben. Nicht das thätige Subjekt selber aber wird im Selbstbewußtseinsakte zum Bewußtseinsinhalte, sondern nur die vermittelst der Kategorie der Kausalität aus der Thätigkeit des Subjekts rückwärts erschlossene Vorstellung des Subjekts wird zum Objekte des Bewußtseins und so Selbstbewußtsein; jeder Glaube an eine unmittelbare Selbsterfassung des Ich im Selbstbewußtseinsakte beruht auf Selbsttäuschung. Das Bewußtsein als solches ist somit seinem Begriffe nach frei von der bewußten Beziehung auf das Subjekt, indem es an und für sich nur auf das Objekt geht, nämlich auf das Vorstellungsobjekt, nicht auf das äußere Korrelat oder das Ding an sich; es wird Selbstbewußtsein dadurch, daß ihm zufällig die Vorstellung des Subjekts Objekt wird. Bewußtsein kann demnach ohne Selbstbewußtsein, aber niemals Selbstbewußtsein ohne Bewußtsein gedacht werden." Wie wird aber das Bewußtsein zufällig, also von außen her Selbstbewußtsein?

„Die veranlassende Ursache davon sind die Gehirnschwingungen, allgemeiner die materielle Bewegung. Die unbe-

wußte Geistesthätigkeit allein ist etwas Immaterielles; das Wesen jeglichen Bewußtseins besitzt eine materielle Entstehung; das Bewußtsein ist ein Produkt der unbewußten Geistesthätigkeit, dessen conditio sine qua non die Gehirnmolekeln bilden."

„So tritt das Bewußtsein nur bei Kollision verschiedener Willensrichtungen (also verschiedener Gehirnbewegungen) ein. Von diesen ist dann jede die objektive für die andere und die subjektive für sich im Gegensatze zu der anderen ihr objektiven."

In diesen Auseinandersetzungen, die wir wörtlich aus materialistisch-pantheistischen Auktoren zusammengestellt haben, ist Wahres mit Falschem vermischt. Wir werden unter Leitung des heiligen Thomas das Wahre herauszuschälen vermögen und die erwähnten Thatsachen natürlicher zu erklären wissen.

177. Die verschiedenen Stufen des Selbstbewußtseins nach den dargelegten Principien des heiligen Thomas.

Wollte Hartmann unter seiner „unbewußten Geistesthätigkeit" die Idee als bethätigende Erkenntnisform des Vernunftvermögens, das ja als mit ihr allein ausgestattet noch nicht wirklich erkennt, sondern einzig das nächstvorbereitete Vermögen ist, etwas Bestimmtes zu erkennen — und unter den „Gehirnbewegungen", die das Einzelnsein vermittelnde Phantasie, also diese beiden Pole, zwischen denen der thatsächliche Denkprozeß sich bewegt, verstehen; so würde er der Wahrheit schon um vieles näher sein.

Es möchte ihm dann auch zugegeben werden, daß das Selbstbewußtsein nicht unvermittelt sich wahrnimmt, sondern vermittelst einer Vorstellung, die es nicht rein aus sich selber schöpft; ebenso daß der einzelne Akt des Selbstbewußtseins, insoweit er thatsächlich ist, Zufälligkeit hat, nämlich einer von außen her einwirkenden Ursache gedankt wird und nicht aus sich selbst oder einzig und allein in der Substanz „Mensch" die Thatsächlichkeit hat.

Was jedoch diesem Philosophen, der in der Kritik anderer Systeme einen höchst seltenen Scharfsinn zeigt, und nur in der Aufstellung und Durchführung des eigenen weniger Konsequenz verräth; was demselben offenbar als wesentliches Moment in seiner Theorie des Selbstbewußtseins fehlt, das ist das gemeinschaftliche Subjekt zwischen der „unbewußten Geistesthätigkeit" und den „Gehirnschwingungen"; jenes Subjekt, durch welches eine Verbindung beider oder vielmehr die innigste Einheit für das thatsächliche Selbstbewußtsein ermöglicht würde. Woher kommt es, daß die beiden Grundelemente des Allgemeinen und des Besonderen, des in sich Notwendigen und des Zufälligen für den einzelnen Erkenntnisakt sich verbinden und daß dieser in sich so einige Akt dann dem Subjekt zugeschrieben wird als von ihm ausgehend oder sogar ihm die Rechenschaft dafür obliegt?

Das liegt im „Selbst".

Was ist darunter zu verstehen? Unsere deutsche Sprache ist für philosophische Forschung so prächtig; ihre Ausdrücke bereits eröffnen das Verständnis. „Selbst" ist, was unter dem Wechsel in der äußeren Erscheinung *dasselbe* bleibt. Je weiter sich dieses Moment in das Innere des Dinges hineinerstreckt, desto höher steht das betreffende Sein. Bleibt in einem Dinge nur die Substanz immer dieselbe und besteht in demselben nichts, was die Thätigkeit fortwährend zu dem eigenen, immer dem nämlichen Zwecke des Dinges hinlenkte, liegt also der bestimmende Grund seiner Thätigkeit und demgemäß auch der entsprechende Zweck ganz und gar außerhalb, so daß das Ding vielmehr fortwährend gewirkt wird als selber wirkt; — so hat es kein „Selbst"; es darf keine Selbständigkeit beanspruchen und hat auch in sich keinerlei Fähigkeit dazu.

Zu dieser Art von Wesen gehören Stein, Pflanze, Tier; es ist da von keiner *Person* die Rede; keines von den Einzelndingen, die innerhalb dieses Bereiches bestehen, hat die

Fähigkeit in sich, einen eigenen, dem Einzelnen allein eigenen Zweck zu verfolgen.

Ein „Selbst" im wahren Sinne des Wortes beginnt erst beim Menschen. Was bleibt im einzelnen Menschen immer und unter allen Umständen dasselbe? Nicht nur die Substanz oder das Wesen „Mensch"; sondern auch die Fähigkeit, in allem Wirken stets das eigene Beste, den eigenen Zweck in welcher Weise auch immer zu verfolgen und nicht unter dem ausschließlichen Eindrucke von außen her zu handeln; selbst der zu sein, der da wirkt und handelt.

Wie äußert sich diese Fähigkeit; das eigentliche „Selbst"?

Der früher angeführte Text des großen Gregor kennzeichnet treffend die verschiedenen Stufen dieser Äußerung und somit des Selbstbewußtseins, d. h. des Bewußtseins davon, daß man selber, zu seinem eigenen Besten, wirkt.

Die erste Stufe ist die, daß der Mensch nur allein die betreffende Fähigkeit in sich behält, jedoch thatsächlich dem Einflusse der äußeren Dinge folgt. Der Mensch weiß dann wohl die Thatsache, daß er erkennt, daß er wirkt; aber er erkennt nicht sich selbst, er erkennt nicht seinen eigenen Vorteil. Oder wessen Vorteil verfolgt jener, der da auf das Wort der Schmeichler hört, die unter Anstachelung seiner Ehrbegierde ihm Geld und Gut, wahre Ehre und guten Namen abnehmen? Der Trunkenbold, der dem Reize der Getränke nachgiebt, handelt nicht selbst, sondern die verderblichen Eigenschaften der Getränke handeln ohne Widerstand zu finden in ihm und richten ihn zu Grunde. Der Geizhals scharrt Geld zusammen; — bleibt er selber und sein wahres Beste dabei die leitende Richtschnur? Steht er immer als ganz derselbe dem Einflusse des Geldes bestimmend gegenüber? Nein; täglich wird er ohnmächtiger in der Wahrnehmung seines Vorteils; das Geld wird fortwährend gebietender und verhindert immer mehr sogar die zum eigenen Wohlsein notwendigen Ausgaben.

Bedient nun der Mensch sich dieser und ähnlicher Leiden-

schaften immerdar zum selben Zwecke, zum Zwecke seines persönlichen Wohles, so behält er sein „Selbst"; er handelt selbstbewußt. „Wirft er aber sich an die äußeren Güter, wie Ehre, Geld, Genuß, fort," wie Gregor sagt, „und ergießt sich sein Geist über dieselben, vergessend, auf sich selbst zu schauen;" so wird er von außen her getrieben und hat bloß die Fähigkeit in sich, sein „Selbst" auch thatsächlich im einzelnen Wirken zu äußern. Dahin gehören alle jene Fälle, die oben vom Materialismus gegen jedes Selbstbewußtsein geltend gemacht worden sind. Gebietende Leidenschaft und Wahnsinn unterscheiden sich bloß darin, daß jene von der Ohnmacht des Geistes herrührt und diese von Krankheiten solcher stofflichen Organe, deren sich die Vernunft bei thatsächlicher Äußerung ihres Erkenntnisvermögens auf Grund ihrer naturgemäßen Verbindung mit dem Körper gleich Werkzeugen bedient; sowie etwa eine schlechte Handschrift das Lesen hindert, mag auch die Fähigkeit zu lesen ganz vollendet im Leser vorhanden sein. Der Leidenschaft folgen ist eine persönliche Schuld des Menschen, denn er hat das Vermögen in sich, seinen Zweck, sein Wohl zur Richtschnur zu machen und schuldet dies sich selber. Wahnsinnig sein schließt die persönliche Schuld aus, mag auch der Wahnwitzige wissen, daß er erkennt, daß er handelt; denn er wird von Eindrücken, die im Verhältnisse zu seiner Vernunft äußere sind, getrieben und fällt nicht infolge der inneren Ohnmacht seines Geistes.

Die zweite Stufe des Selbstbewußtseins besteht darin, daß der Geist von der Betrachtung der Außenwelt zu sich selbst zurückkehrt. „Macht aber der Mensch erstaunliche Anstrengungen," sagte oben Gregor, „daß er von den äußeren Dingen und seiner Ohnmacht sich erhebt und die Seele sich selbst denkt ohne körperliches Bild, so ist viel gewonnen." Wie kann dies aber geschehen?

Man erinnere sich dessen, was in einer vorhergehenden Nummer über die Auffassung der mathematischen Wahr-

heiten gesagt worden. Bei Thomas ist der Weg für die Erkenntnis der Wahrheit schmal; es darf da nichts übergegangen werden, soll kein Fehltritt erfolgen. Was liegt den mathematischen Wahrheiten und der Ausnahmestellung, welche sie in der Erkenntnislehre innehaben, zu Grunde? Ihr objektives Fundament ist allgemein und ist doch nicht das Wesen; es ist notwendig für jede stoffliche Einzelexistenz und trotzdem ist es mit Rücksicht auf das Wesen dem Zufalle und damit äußeren Einflüssen unterworfen. Es ist dies die Ausdehnung, die Quantität; d. h. das Vermögen, den einzelnen Ort- und Zeitbestimmungen zu unterliegen. Nur für die Menschen und deren Vernunft behauptet diese Art von Wahrheiten ihre Sonderstellung und läßt sich, was ihren Ursprung und die Art und Weise ihrer Abstraktion anbelangt, weder mit den analytischen einfach noch einfach mit den synthetischen auf eine und dieselbe Stufe stellen. Denn die mathematischen Wahrheiten werden weder allein auf Grund der Substanz aufgefaßt, noch allein auf Grund einzelner Erfahrungen; — das erste nicht, weil die Ausdehnung mit der Substanz nicht gegeben ist, diese letztere vielmehr von Zeit und Ort abstrahiert; — das zweite nicht, weil der Mensch selber ausgedehnt ist und somit vor aller einzelnen Erfahrung Raum und Zeit aufgefaßt wird. Die Vernunft ist zwar als geistiges Vermögen unabhängig von Zeit und Ort und bestehen deshalb in keiner Weise innerhalb ihrer selbst angeborene Ideen von Zeit und Ort. Sie gehört aber als Vermögen zur menschlichen Substanz und ihre thatsächliche Äußerung, deren Träger ja immer das „Ich", die Substanz, sein muß, kann nur in Abhängigkeit von Zeit und Ort geschehen. Deshalb besitzt wohl die Vernunft von vornherein keinerlei bestimmte Ideen von Zeit und Ort; aber sie besitzt als zur menschlichen Substanz gehörig die unmittelbare Hinneigung in sich, sogleich, wenn sie nur einmal thatsächlich erkennt, auch Zeit und Ort, oder den Raum in bestimmter Weise zu erkennen; gleichwie die

Vernunft kraft ihrer Natur als reines Erkenntnisvermögen die natürliche Hinneigung zur Idee des Seins besitzt und somit bei der ersten thatsächlichen Erkenntnis sogleich „Sein" erkennt.

Die menschliche Vernunft hat kraft ihrer Zugehörigkeit zur Substanz „Mensch" in sich das nächstbereite Vermögen, bei Vorlage eines einzelnen stofflichen Gegenstandes unmittelbar, ohne weitere Ideenbildung Zeit und Ort zu erkennen.

Nun ist aber schlechthin alles, was sie unmittelbar erkennt, stofflich. Ihr natürlicher Erkenntnisgegenstand ist das Wesen, soweit es im Stoffe sich findet, also Zeit und Ort unterworfen ist; und allem anderen, was sie erkennt, liegt immer eine Erkenntnis von irgend etwas Stofflichem subjektiv zu Grunde. Was folgt daraus? Daß, wenn die Vernunft sich selbst damit vergleicht, „sich trennt von diesen äußeren Bildern;" daß sie, wenn sie zu sich zurückkehrt, dann sich selber als frei von Zeit und Ort und somit als frei vom Stoffe „ohne körperliches Bild" findet. Die Folgerung leidet keinen Zweifel. Das Stoffliche als solches kann „das Wesen eines anderen", wie es im ersten Artikel hieß, „nicht aufnehmen;" es ist ja selbst ausgedehnt. Oder wie könnte es denn die Ausdehnung eines anderen Seins in sich aufnehmen, ohne die seinige zu verlieren; kann doch das Dreieck nicht die Ausdehnung des Vierecks haben, ohne aufzuhören, Dreieck zu sein und was vier Stunden dauert, kann nicht zwei Stunden dauern, ohne daß es aufhört, vier Stunden zu dauern!

Vergleicht also die Vernunft oder die Seele als Trägerin der Vernunft sich selbst mit allem, was sie versteht, so erkennt sie zu allererst, daß sie in ihrem Wesen keine Ausdehnung hat. Da aber alles Stoffliche ausgedehnt ist, so erkennt sie damit, daß sie nichts Stoffliches, keine Zahl, kein Ort, keine Zeit, nichts Meßbares ist; daß die sie umgebenden stofflichen Dinge im Vergleiche zu ihr vielmehr nicht sind, als daß sie sind; daß demgemäß nicht von diesen die Richtschnur für ihr

zweckbewußtes Wirken ausgehen darf. Die Vernunft erkennt, wenn sie in sich selbst zurückkehrt, daß jedes der sie umgebenden Geschöpfe gleichsam sagt: sie ist nicht wie wir. Dann erkennt sich die Seele selbst, wie sie in ihrer Natur kein körperliches Gebilde trägt und somit auch keinem treibenden Einflusse von außen her unterliegt, wie nicht das Wohl und der Zweck der äußeren Dinge ihr, der Seele, Wohl und Zweck ist; sondern wie sie vielmehr unter allem Wechsel um sie herum immer ihren eigenen Zweck, ihr „Selbst" festzuhalten hat. So weit, aber nicht weiter, dringt sie in der Erkenntnis ihrer selbst. Nichts sind für mich, so sagt sie, die äußeren Zeichen der Ehre, denn sie vergehen mit der Zeit. Nichts sind als endgültige Richtschnur für mein Denken und Handeln Speise und Trank, denn es ist dies etwas körperliches. Hab und Gut leugnen vor der sich selbst erkennenden Seele, daß sie den Inhalt des „Selbst" für die Seele bilden und daß von ihnen das nie fehlende Wohl für den Menschen ausgeht.

Damit aber ist auch schon ein bedeutsamer Schritt gethan zu der dritten Stufe der Selbsterkenntnis oder des Selbstbewußtseins hin: „Die Selbsterkenntnis macht die Bahn frei," sagt Gregor, „für die Betrachtung der ewigen Substanz." Nicht vom Äußerlichen kann es kommen, was da in der Seele das „Selbst" unterhält. Der Moment, wonach sie dieselbe bleibt, ihr eigenes Wohl fortwährend vor Augen hat und wonach eben dieses allein das leitende Motiv ihrer Wirksamkeit ist, darf offenbar nicht vom beständigen Wechsel in Zeit und Ort abgeleitet werden. Ist er innerhalb der Seele? Wir werden dies beantworten können, wenn wir das über den Diskursus Gesagte ins Gedächtnis zurückrufen. Der Diskursus ist ja im eminenten Sinne etwas der menschlichen Seele Eigentümliches.

Welches sind denn die Elemente im Diskurse, also in jenem Denkprozesse, während dessen die Vernunft von einem zum anderen kommt, dabei aber immer aufrecht gehalten ist

dadurch, daß sie „selbst" es ist, die da denkt, fortwährend die nämliche? Vermögen sind sie da, Vermögen dort: Vermögen für die Entwicklung im allgemeinen Princip; Vermögen für die Bethätigung in der Idee als dem Erkenntnisgrunde; Vermögen in der Substanz als dem Gegenstande des Erkennens! Vermögen ist aber nie die Quelle der Einheit und Selbständigkeit, sondern vielmehr der Vielheit und Abhängigkeit.

Noch mehr! Sogar das „Selbst" in der Natur des Menschen, d. h. der Träger des Einzelseins, das suppositum oder die Person, ist wieder nichts anderes, als Potenz, Vermögen, wie das im vorigen Kapitel gezeigt worden!

Der Pantheismus darf am allerwenigsten sich dagegen sträuben, daß schließlich alle geschöpfliche Thätigkeit allein auf Vermögen beruht, soweit das subjektiv tragende Princip in Betracht kommt. Denn er kennt ja überhaupt und sieht überall nur entwicklungsfähiges Vermögen. Er sollte aber nicht innerhalb dieses Vermögens stehen bleiben!

Keine vorurteilsfreie Vernunft kann es leugnen, daß jedes Vermögen nach einem entsprechenden Akte ruft, der es bethätigen kann; sonst fällt auch das Vermögen. Existiert kein Künstler, so hört auch insoweit die Fähigkeit des Stoffes auf, etwas Kunstgemäßes zu werden. Ist also im discursus überall Vermögen für die Entwicklung; sind selbst die Schranken, welche demselben im Bereiche des Geschöpflichen von außen her und ebenso innerhalb des Denkprozesses selber gesetzt sind, an und für sich nur Vermögen, zu empfangen; besteht sogar das „Selbst", die subjektive Grundlage für das selbständige Einzelsein und für das entsprechende Wirken nur im Vermögen, etwas Einzelnes zu sein; — dann muß ein „Selbst" vorhanden sein, von welchem die Bethätigung ausgehen kann, das also in seinem ganzen Wesen, in seiner ganzen Natur nichts als es selbst ist; notwendig immer sich selbst als Zweck besitzt; stets der nämliche, stets derselbe, stets der eine ist.

Will die Seele ihr „Selbst" nicht bloß als ein Vermögen dafür besitzen, daß sie in allem Wirken ihr eigenes Wohl ohne Störung wahrnehmen kann, sondern soll dieses Vermögen im einzelnen Falle thatsächlich werden; so kann dies nur durch den einwirkenden und bethätigenden Einfluß jenes Seins erfolgen, welches nur Wohl, nur Wollen, nur Gut ist und von dem deshalb die Vernunft gemäß dem eigensten Wohle derselben bethätigt zu werden vermag. Kann von Gott die Bethätigung für das Einzelnsein kommen? Ja; denn Er ist Einzelnsein. Kann von Ihm die Bethätigung des allgemeinen Vermögens kommen? Ja, denn Er enthält alles Sein thatsächlich in seinem Einzelnsein. Kann von Ihm die Bethätigung des Eigen-, des Selbstseins kommen? Ja, denn Er ist wesentlich sein eigen, Er ist wesentlich Selbst.

Wenn die Seele demnach erkannt hat, daß ihr der Stoff nur das Nichtsein, welches sie einschließt, vergegenwärtigt; daß sie nun weiß, „wie sie vergißt, wie Freud und Leid wechselt, wie sie ohne Ende viel nicht weiß;" — wenn sie somit erkennt, „wie weit sie entfernt ist von der Substanz der ewigen Unveränderlichkeit kraft ihrer Natur;" — wenn sie entfernt von den Phantasiebildern des Stofflichen „mit der Hand heiliger Diskretion" alles, was daran ist, und nur benützt, was sie nicht sind; — wenn „sie demgemäß schaut an der göttlichen Substanz, was sie nicht ist"; — wenn sie dann als reines Vermögen sich vor dem Auge des Unveränderlichen ausbreitet und seine Bestimmung erwartet; — — dann, ja dann hat sie wahrhafte Selbsterkenntnis. Sie erkennt dann, daß sie aus sich nichts ist und daß sie die Richtung auf das eigene Wohl auf Grund der von Gott ihr gegebenen Natur nur von diesem selben Gott erhalten kann. Dann bleibt sie in allem Wirken dieselbe, denn ihr „Selbst" bleibt ihr gewahrt. Nicht sie dient den Zwecken anderer Geschöpfe, sondern alles Stoffliche dient ihr. Das ist das volle Selbstbewußtsein, der Quell der Freiheit

von allen zwingenden Banden; das da nicht nur weiß, daß es etwas erkennt, sondern auch das eigene Selbst als Ziel seiner Thätigkeit sich gegenwärtig hält.

178. Gottes Wissen ist nur reine Anschauung.

Da führt uns der geschöpfliche discursus selber, der menschliche Denkprozeß, zu der Unmöglichkeit, in Gott einen discursus anzunehmen. Denn letzterer wäre im Geschöpfe gar nicht möglich, wenn nicht in Gott eine volle und reine, mit keinem Mangel und keiner Potenz vermischte Selbstanschauung bestände. Der wirkende Grund all unseres eigenen Selbstbewußtseins muß Gott sein; und eben weil Er dieser Grund ist, erkennt Er unser Selbstbewußtsein und demgemäß unsere Freiheit.

Die Unvollkommenheit unserer Vernunft, welche eines discursus bedarf, ist der Mangel an Einheit und Thatsächlichkeit. Sie erkennt nicht kraft des Einzelnen und Thatsächlichen, sondern kraft des allgemeinen substantiellen Vermögens, von welchem als von der Idee in ihr sie geformt wird. Trotzdem aber ist ihr unmittelbarer Erkenntnisgegenstand das Einzelne und Thatsächliche, so daß sie das allgemeine im einzelnen erkennen muß. Gott aber ist höchste Einheit und Thatsächlichkeit; in Ihm ist Allgemeinheit und Besonderheit nicht nur nicht getrennt, sondern mit höchster Notwendigkeit im Wesen selber ein und dasselbe; also ist der discursus für ihn eine Unmöglichkeit.

Damit stimmen die Ausdrücke, welche die Kirche in ihren heiligen Ceremonien und Gebeten von Gottes Wissen gebraucht. Deus patrum nostrum, betet die Kirche bei der Taufe der kleinen Kinder, Deus universae conditor veritatis. Wie könnte die Kirche Gott den „Gründer aller Wahrheit" nennen und daraufhin Ihn bitten, den Kleinen seinen allmächtigen Schutz zu gewähren, wenn Wahrheiten bestänben, die „objektiv" also unabhängig von Ihm vorhanden wären; die Er bloß erkännte, aber denen Er die

ihnen innewohnende Richtschnur nicht gegeben hätte! Und wiederum betet sie: Aeternam ac justissimam pietatem tuam deprecor, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, auctor luminis et veritatis. Wie könnte in I. Reg. 2. es heißen: Deus scientiarum Dominus est et ipsi praeparantur cogitationes, und wie könnte unmittelbar danach auf den Umstand gerade, daß Gott der Herr alles Wissens ist, durch die ganze Folge des canticum hindurch sein freies und allmächtiges Wirken gegründet werden; wenn der Herr nicht der absolute Quell der Wissenschaft wäre, und wenn „unsere Gedanken", anstatt daß sie vor Ihm nur ein Vermögen sind und eine Vorbereitung, die von Ihm ihre Bethätigung und Vollendung erwartet, vielmehr als Regel und Richtschnur Ihm dienten und Er danach seine Willensbeschlüsse einrichtete!

Doch wir dürfen dem achten Artikel nicht vorgreifen; derselbe wird ex professo behandeln, wie gerade das Wissen Gottes alles andere Sein verursacht. Es erübrigt für dieses Kapitel nur noch, nachzuweisen, wie die scientia media der bis jetzt nach Thomas und nach den mit ihm immer übereinstimmenden Vernunftprincipien vorgetragenen Lehre keineswegs gerecht wird.

§. 3.

Entgegenstehende Irrtümer.

179. Thomas und die Väter.

Die Spitze des ganzen Beweises, daß Gottes Wissen kein diskursives, sondern pure Anschauung ist, beruht auf dem Satze:[1]) „Da also Gott seine Wirkungen in Sich selbst sieht als in der durchaus unabhängigen Ursache, so kann

[1]) Unde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus scientia non est discursiva.

sein Wissen nicht in einem Denkprozesse bestehen." Diese Ursache kann nun für die freien Akte keine andere sein, als der göttliche Willensbeschluß, vermöge dessen zwischen zwei entgegengesetzten Dingen, die beide von sich aus möglich sind, Gott das eine vielmehr will als das andere.

Darin giebt aber Thomas nur die Lehre der Väter wieder.

Hilarius lib. 9. de Trin. sagt ausdrücklich:[1] „Was Gott zu thun beschlossen hat, das hat Er in seinem Willen erkannt."

Und Augustin ebenso:[2] „Kraft seiner Vorherbestimmung weiß Gott, was Er thun wird." An einer anderen Stelle:[3] „Gott hat das Zukünftige bereits gewirkt dadurch, daß Er es vorherbestimmte;" und wiederum:[4] „Ich weiß deshalb nicht was zukünftig sein wird, weil es mir verborgen ist, was der Wille Gottes in dieser Sache beschlossen hat. Dessen aber bin ich sicher, daß ohne Zweifel dasjenige zukünftig sein wird, was der Wille Gottes beschlossen."

Deshalb kann auch derselbe Kirchenlehrer ermahnen:[5] „Ein zweifacher Wille ist vorhanden; dein Wille aber soll sich richten nach dem Willen Gottes; nicht sollst du den Willen Gottes verkehren wollen in den deinigen. Schlecht ist der deinige; Richtschnur ist dieser da; die Richtschnur soll

---

[1]) Quod Deus facere decrevit in sua voluntate cognovit.

[2]) De praed. Sanctor. c. 10. Praedestinatione ea praescivit quae fuerat ipse facturus.

[3]) In Joann. tract. 68. Deus fecit futura ea praedestinando.

[4]) Lib. 26. contra Faust. c. 4. Ideo nescio quid sit futurum, quia quid habeat voluntas Dei de hac re me latet; illud tamen me non latet sine dubio futurum, si hoc Dei voluntas habet.

[5]) In Psalm. 31. enar. 2. Duae sunt voluntates; sed voluntas tua corrigatur ad voluntatem Dei; non voluntas Dei torqueatur ad tuam; prava enim est tua, regula est ista; stet regula, ut quod pravum est ad regulam dirigatur.

unberührt bleiben, damit, was verkehrt ist, daran aufgerichtet werde."

Und wiederum:[1]) „Wer hat ein gerades Herz? Der da seinen Willen nach dem Gottes richtet und nicht den Willen Gottes zum seinigen herabzieht. Willst du ein gerades Herz haben? Thue, was Gott will, und wolle nicht, daß Gott thue, was du willst."

Das ist ganz dasselbe, als was Thomas sagt:[2]) „Gleichwie das Sein Gottes das erste ist und eben dadurch die Ursache alles Seins; so ist sein Erkennen das erste und damit die Ursache alles Denkens. Gott erkennt nun das Sein aller Dinge, weil Er sein Sein durchdringt. In derselben Weise erkennt Er alle Gedanken und alle Willensakte, weil Er sein Erkennen und sein Wollen erkennt. . . . . Daß der Wille Herr über seine Akte ist und es demnach in seiner Gewalt hat, zu wollen oder nicht zu wollen; dieser Umstand schließt zwei Dinge vom Willensvermögen aus: 1) daß dasselbe zu einem hin bestimmt ist, wie z. B. das Feuer seiner Natur nach immer nach oben strebt, und 2) daß es von einer äußeren Gewalt Zwang leidet;

---

[1]) Praef. in Psalm. 124. Qui sunt recti corde? Qui voluntatem suam ad voluntatem Dei dirigunt; non voluntatem Dei ad voluntatem suam curvare conantur. Vis habere rectum cor? Tu fac quod vult Deus; noli Deum velle facere quod vis tu.

[2]) I. c. g. c. 68. Sicut esse Dei est primum et per hoc omnis esse causa: ita suum intelligere est primum et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, cognoscit esse cujuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem . . . Dominium quod habet voluntas super suos actus per quod in ejus est voluntate velle, et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari, et sic remanet causalitas in prima causa, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo hujusmodi cognoscere possit.

wie z. B. der Stein, der nach oben geworfen wird. Damit wird aber nicht ausgeschlossen der wirkende Einfluß der höheren Ursache, von welcher der Wille es hat, daß er ist und wirkt. Also bleibt unberührt bestehen die Ursächlichkeit in der ersten Ursache, die da Gott ist, rücksichtlich der Willensakte, so zwar, daß Gott dadurch, daß Er Sich erkennt, auch derartige freie Willensakte erkennt."

So spricht auch Gregor der Große:[1]) „Jener allein kann die Herzen der Sterblichen wahrhaft schrecken, der da kraft der Allmacht seiner Gottheit diese selben Herzen wahrhaft im Besitze hat." Und derselbe Lehrer kann deshalb auch ermahnen:[2]) „Niemand solle untersuchen wollen, warum der eine zu Gott hingezogen werde und der andere nicht; wird jener gezogen, so ist dies ein reines Geschenk, wird dieser zurückgelassen, so hat er es verdient. Hier kann nur der geheime Ratschluß der höchsten Allgewalt Genugthuung sein für die fragende Vernunft. Die Gerechtigkeit des verborgenen Willens ist hier die offene Ursache."

180. Syllogismus des siebenten Artikels.

Von überallher kommt die Bestätigung der Behauptung des heiligen Thomas, nur weil Gott Sich selber erkennt und nur inwieweit Er sein eigenes Sein erkennt, sei Ihm das Denken und das Wollen der Geschöpfe bekannt. Gott ist aber sein Erkennen, Er ist sein Sein, Er ist reine Thatsächlichkeit; also kann Er gar nicht von einem Vermögen aus erkennen. Das ist der Zweck dieses Artikels in der Summa. Diskursiv Denken heißt vom Vermögen aus-

---

[1]) Moralia in Job lib. 17. c. 25. Solus ille veraciter corda mortalium terret, qui ex divinitatis suae potentia veraciter haec possidet.

[2]) L. c. lib. 25. c. 13. Nemo discutiat, cur alius trahatur ex dono, alius reprimatur ex merito. Consilium summae virtutis satisfactio sit apertae rationis. Aperta causa occultae justitia voluntatis.

gehen und zum Thatsächlichen gelangen; das allgemeine zur Grundlage machen und daraus das besondere ableiten. Gerade das nun aber schreiben die Molinisten Gott zu, da sie Ihn im Willensvermögen, mag dies als „objektive Wahrheit" aufgefaßt werden oder als Vermögen zu wollen, die geschöpflichen Willensbeschlüsse erkennen lassen. Sie setzen deshalb in Gott ein „diskursives Erkennen" mit allen seinen Unvollkommenheiten, wenn sie dies auch nicht zugeben wollen. Um das recht klar zu machen, zerlegen wir den Artikel des heiligen Thomas und stellen wir demselben die Argumente der Molinisten gegenüber.

Der Grund alles „diskursiven" Erkennens oder alles Denkens ist kein anderer als daß nicht alles betreffende erkennbare Sein in einer Einheit, in Einem, gesehen wird.

Gott aber sieht alles in Einem, nämlich in Sich selbst.

Also besteht in Ihm kein „diskursives" Erkennen.

Der Untersatz steht fest; die Folgerichtigkeit ist unanfechtbar. Der Obersatz wird bewiesen.

Eine zweifache Art von discursus ist zu berücksichtigen: Einmal ein rein mechanischer, wenn nämlich die Vernunft, nachdem sie das eine verstanden hat, sich zum anderen wendet; — und dann ein ursächlicher, wenn aus Principien die Konklusion abgeleitet wird.

Jede aber von diesen beiden Arten wird nur dadurch ermöglicht, daß nicht alles „in Einem" geschaut wird.

Das ist bei der ersten Art discursus selbstverständlich. Nur deshalb sehe ich eines nach dem anderen, weil ich nicht alles zugleich sehe. Die Teile eines Hauses z. B., welche, ehe sie ein Ganzes bildeten, nur ein jeder für sich erkennbar waren, sind ohne Aufeinanderfolge zu sehen, sobald sie das Ganze, nämlich das Haus bilden; oder Personen, welche ich eine nach der anderen sehe, wenn ich bei ihnen vorübergehe, die spiegeln sich insgesamt in meinem Auge ab, wenn ich sie von einer gewissen Erhöhung herab alle zugleich sehe.

Aber auch die zweite Art discursus hat nur darin ihren Grund, daß nicht alles „in Einem", also zugleich gesehen wird. Denn sie setzt zuvörderst die erste Art voraus. Offenbar nämlich erkenne ich zuerst im Syllogismus den Obersatz, das Princip; und dann den Schlußsatz, die conclusio. Dann aber ist es dieser Art discursus eigen, daß er vom Bekannteren zum weniger Bekannten führt. Das ist jedoch nur möglich, wenn in dem Bekannteren nicht zugleich das weniger Bekannte gesehen wird, sondern erst gemäß irgendwelcher Ableitung. Daß eben das zweite Glied erst erkannt wird, inwiefern es aus dem ersten hervorgeht, ist nur möglich, weil es nicht im ersten, also zugleich mit selbem erkannt worden. Erst am Ende des discursus, wenn somit dieser überflüssig geworden, sehe ich den Schlußsatz enthalten wie in der Potenz im betreffenden allgemeinen Princip, nämlich zugleich mit selbem.

Sieht also Gott alles zugleich in Sich als dem ersten Grunde, so ist der Zweck des discursus erreicht und Gott kann somit wohl Autor desselben, nie aber ihm unterworfen sein.

Bemerken wir, wie fein Thomas sich ausdrückt. Ein discursus ist einerseits dann vorhanden, wenn die Kenntnis eines Allgemeinen oder überhaupt von irgend etwas die Ursache ist von der Kenntnis eines anderen, eines Besonderen; mag auch keine zeitliche Aufeinanderfolge stattfinden, sondern uno intuitu der Inhalt des einen durchdrungen werden. Es ist andererseits kein discursus vorhanden, wenn gesehen wird, daß das eine vom anderen verursacht wird. Daß Gott sieht, wie in uns die eine Kenntnis die andere begründet und aus sich hervorgehen läßt; das setzt in Ihm keinen discursus voraus. Ein solcher würde nur dann stattfinden, wenn aus der Kenntnis seines Wesens sich für Ihn die Kenntnis alles anderen Seins erschlösse oder wenn aus der Kenntnis einer Wahrheit die Kenntnis der anderen erfolgte. Er würde ex primo aliud erkennen. In Ihm wäre eine Kenntnis, die

das Vermögen hätte, zu einer anderen zu führen. Gott aber schaut alles in Sich; Er schaut auch, wie die anderen Seinsarten untereinander und mit seinem Wesen, als Wirkung und Ursache verknüpft ist. Er schaut den nexus causarum, aber in Ihm ist keine Kenntnis die Ursache der anderen.

181. Antwort des Becanus.

Das kann aber der Molinismus in keiner Weise aufrecht halten. Im Gegenteile, was er auf unsere Darlegung der „objektiven Wahrheit", wie sie im vorigen Kapitel gegeben worden und auf unsere Zurückweisung der molinistischen Auffassung erwidert, das führt gerade zum Gegensatze gegen Thomas und die von ihm hier bewiesene Wahrheit.

Becanus formuliert das Argument seiner Gegner in folgenden Worten:[1]) „Wenn von vornherein eine bestimmte Meinung wahr ist und die andere kontradiktorisch entgegengesetzte ohne weiteres falsch, so fällt alle Kontingenz und nur mit innerer Notwendigkeit geschehen die Dinge." Dies hatten wir im vorigen Kapitel mit Aristoteles, Thomas, Scotus u. a. m. behauptet. Aber der Leser wird sich dabei erinnern, daß diese innere Notwendigkeit basiert worden war auf jene, kraft deren im kontradiktorischen Gegensatze nur ein Glied wahr sein kann. Diese letztere Notwendigkeit ist eine metaphysische. Es ist dieselbe Art Notwendigkeit wie die in dem Satze: Ein und dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein. Also mußte auch die davon bedingte und daraus sich ergebende Notwendigkeit eine metaphysische sein, welche natürlich ein indifferentes Vermögen nicht zuläßt, sondern, wie Thomas noch in einer der eben angeführten

---

[1]) De attributis div. c. X. qu. 6. Si propositio de futuro contingenti est determinate vera vel falsa, ergo non est indifferens. Ergo neque contingens. Ergo tollitur rerum contingentia et omnia necessario eveniunt.

Stellen bemerkt, im Vermögen selber die **determinatio ad unum** voraussetzt. Es ist ja ganz unmöglich, ein indifferentes Vermögen anzunehmen und der Thätigkeit, welche daraus hervorgeht, innere Notwendigkeit beizulegen. Die Antwort des Becanus entbehrt daher der Logik, wenn er im Grunde genommen die von Aristoteles betonte Notwendigkeit in den zukünftigen Dingen für den Fall der **determinata veritas** zugiebt; aber dennoch das betreffende Einzelne kontingent nennt mit Rücksicht auf das Vermögen der Willensfreiheit als hervorbringende Ursache. Ein mit Notwendigkeit wirkendes Vermögen ist eben die nächste Folge der Notwendigkeit, welche aus der **determinata veritas** entspringt.

Wir erkennen demgemäß die Zulässigkeit der nun folgenden Antwort Becans durchaus nicht an. Wir citieren sie jedoch hier, um zu zeigen, wie gerade diese Antwort, selbst wenn sie zugegeben wird, die innere Unmöglichkeit des Molinismus von einer anderen Seite her darthut. Die Antwort ist folgende:[1]) „Ist ein Satz von vornherein in bestimmter Weise wahr; so ist er nicht mehr indifferent und zwar weder für das Wahre oder Falsche, noch für das Sein oder Nichtsein in der Zukunft. Trotzdem ist der Inhalt kontingent. Denn das verträgt sich miteinander,

---

[1]) L. c. Si est determinate vera, jam non est indifferens ad verum et falsum; nec indifferens ad futurum et non futurum; sed tamen est contingens. Nam haec duo possunt simul stare: effectum nempe aliquem esse contingentem et tamen determinate futurum. Dicitur enim contingens propter indifferentiam causae et virtutis ejus. Dicitur autem determinate futurus, quia causa quae potest operari vel non operari, reipsa operatura est. Unde patet (?) effectum determinate futurum non excludere indifferentiam causae et virtutis ejus, sed tantum actionis. Indifferentia causae in eo consistit, quod sit indifferens ad operandum vel non operandum. Determinatio actionis in eo, quod actio sit secutura, etiamsi posset omitti.

daß eine Wirkung kontingent sei (also sein kann oder nicht sein kann), und doch von vornherein wahr. Kontingent nämlich ist sie mit Rücksicht auf die Indifferenz im Vermögen, von dem sie ausgeht; bestimmt wahr jedoch, weil sie einmal sein wird. Daher ist es klar, wie eine Wirkung, trotzdem sie schon vorher aus sich heraus und ohne Rücksicht auf jegliches andere Sein in bestimmtester Weise wahr ist, durchaus nicht ausschließt, daß ihre Ursache, das Vermögen also, auf dem sie ruht, indifferent genannt werden muß. Nur die Wirkung in ihrem thatsächlichen Sein ist nicht indifferent." (Als ob das Thatsächliche als solches je indifferent sein könnte! Was thatsächlich ist, das hat eben Sein und damit ist natürlich die Notwendigkeit gegeben, daß es nicht zugleich nicht ist. Soll die vorhergehende Bestimmtheit des Wahren eine Notwendigkeit im Gefolge haben, so kann sich selbe nur im wirkenden Vermögen vorfinden.)

Damit spricht nun Becanus ausdrücklich aus, daß Gott den freien Akt als kontingenten nur zu erkennen vermag auf Grund des Willensvermögens, zu dessen Natur die Indifferenz gehört. Oder kommt etwa die Kontingenz des freien Aktes vom Erkennen oder Bestimmen Gottes? Keineswegs; daher rührt vielmehr nach Becan die Notwendigkeit, welche wie auch immer im Akte besteht (**excludere tantum indifferentiam actionis effectum determinate futurum**). Daß Gott also die Kontingenz des freien Aktes erkennt, das kann nicht von der „objektiven Wahrheit" des letzteren, sondern (immer nach Becanus) nur von der Kenntnis des indifferenten Willensvermögens herrühren. Das indifferente Willensvermögen ist die einzige allgemeine Ursache für alle Akte, welche aus ihm hervorgehen, nach der Seite hin, daß ein jeder von diesen frei ist. Die Kenntnis des allgemeinen Princips ist somit für Gott die Ursache der Kenntnis des besonderen Aktes als eines freien; von der Kenntnis des bekannteren folgt für Gott die Erkenntnis des besonderen.

Was aber hier von Becanus im einzelnen gesagt wird, das hat seine Geltung für jede Art der Auffassung des Molinismus. Aus dem allgemeinen „würde", was da sei es auf Grund der Umstände oder der objektiven Wahrheit oder sonstwie erfaßt wird, unabhängig von jeglicher Bestimmung Gottes, folgt die Kenntnis des Einzelnen, was sein wird; **de noto in ignotum proceditur.**

Die Molinisten mögen nicht den Vorwurf erheben, daß der Thomismus dieselbe Schwierigkeit zu überwinden habe; da derselbe ja auch **decreta conditionata** annehme, aus welchen dann, was im einzelnen geschehen soll, hervorzugehen scheint. Die Lehre des Thomismus in diesem Punkte folgt. Erfreulicherweise ist hier ein Punkt, in welchem sehr ernste Molinisten mit den Thomisten übereinstimmen.

182. Die secreta conditionata ex parte objecti. Die heilige Schrift.

Es handelt sich zuvörderst nur um jene bedingungsweise vorgestellten Wahrheiten, welche in der Schrift enthalten sind.

Dazu gehört 1) der Wille Gottes, daß alle Menschen selig werden. Davon sagt Thomas:[1]) „Der Wille Gottes, welchen man den vorhergehenden nennt, kann als ein bedingter bezeichnet werden. Die Unvollkommenheit jedoch besteht nicht auf seiten des göttlichen Willens, sondern auf seiten des gewollten Gegenstandes, der da nicht zusammen mit allen Umständen genommen wird, welche zur Erreichung des Heiles erfordert werden." Gott will, daß alle Menschen selig werden, denn von seiten der Natur des Menschen und seines freien Willens ist nichts da, was den Menschen

---

[1]) Dist. 46. qu. 1. art. 1. ad 2. Voluntas Dei antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem.

positiv zum Verderben zieht. Vielmehr ist die Natur des Menschen an sich und ebenso sein Wille auf das Gute gerichtet; so ist er durch Gottes Willen geschaffen. Wird jedoch der besondere Umstand erwogen, daß der Mensch fällt und daß die Gerechtigkeit Gottes offenbar werden soll, so will Gott nicht mehr, daß alle Menschen selig werden. Es ist da eine voluntas antecedens conditionata vorhanden von seiten des gewollten Gegenstandes, „wenn nämlich im einzelnen Falle die Sünde und die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit außer acht bleibt, dann will Gott das Heil aller Menschen" (cf. 1. qu. I. qu. 1. art. 6. ad 1).

2) Gehören dazu alle jene Stellen, in denen der Herr etwas verspricht, wenn dieses oder jenes geschehen würde. So z. B. Gen. 18: Er würde Sodoma nicht zerstören, wenn sich darin dreißig Gerechte befänden; Jeremias 18: Daß der König Sedekias leben würde, wenn er den König Babylons aufsuchte.

3) Müssen als Gegenstand des bedingten Willens betrachtet werden alle jene Verheißungen und gleichsam Kontrakte (testamentum), an welche Gott die Verleihung seines Segens knüpft. So z. B. das pactum mit Adam und Eva, es würde das peccatum originale herrschen (der Tod), wenn sie sündigten; die justitia originalis für sie und die Nachkommen, wenn sie feststänben. Eccl. 17: Testamentum aeternum (ewig von seiten Gottes) constituit cum illis (Adamo et Eva) et justitiam et judicia ostendit illis: und Osee 6: Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi praevaricati sunt omnes.

4) Sind hierher zu rechnen alle jene im Willen Gottes feststehenden Thatsachen, deren Bedingung bereits bei der Offenbarung derselben unerfüllt war; die also damals schon unmöglich waren, als sie bekannt gegeben wurden. So 4. Reg. 13, da Elisäus zum König Joas sprach: „Wenn du fünf- oder sechs- oder siebenmal mit dem Stocke in die Erde gestoßen hättest, so würdest du Syrien bis zur Vernichtung geschlagen

haben; jetzt aber nur dreimal;" — ebenso Matth. 11.: „Wenn ich in Tyrus und Sidon die Werke gethan hätte, die ich bei euch gethan, in Wahrheit, sie hätten Buße gethan;" — und Matth. 26: „Der himmlische Vater würde zwölf Legionen Engel senden, wenn Er vom Sohne gebeten würde;" — cf. 1. Reg. 23.

183. Die thomistische Lehre und ihre Begründung.

Rücksichtlich solcher und ähnlicher bedingter Willensdekrete Gottes, die in der Schrift begründet sind, lehren nun die Thomisten, daß sie absolut und bedingungslos sind seitens des göttlichen Willens, **ex parte subjecti**; und nur bedingt seitens des gewollten Gegenstandes, **ex parte objecti**. Also z. B. wie wenn jemand sagen wollte, ich bin fest und ohne Rücksicht auf irgend welchen Umstand entschlossen, meine Cousine zu heiraten, wenn die Dispens gegeben wird. Oder wenn er heute mich besucht, so lade ich ihn zum Mittagessen ein. Da ist der Wille des Subjekts absolut; nur von seiten des Objektes ist eine Bedingung da.

Zwei Ansichten werden dadurch ausgeschlossen: 1) Jene, welche meint, daß Gott sein Mitwirken immer anbiete, daß sein **concursus** immer indifferent sei und erst wenn der Wille des Geschöpfes hinreichend gekannt werde, dann die göttliche Entschließung folge. Da ist die Bedingung auch **ex parte subjecti**, auf seiten des Willens Gottes; — und 2) jene andere, welche gar kein vorhergehendes Dekret von seiten Gottes annimmt, sondern alles von der Zusammenstellung der „objektiven Wahrheit" abhängig macht und Gottes Wissen und Willen nur darein setzen möchte, daß Gott diese „Wahrheit" lesen und verstehen kann.

Wir wollen zudem noch ein Mißverständnis vermeiden. Die Setzung oder Nichtsetzung der in allen diesen Thatsachen mit dem Gegenstande des Willens verbundenen Bedingung hängt bei der Ansicht der Thomisten nicht etwa

vom geschöpflichen Willen ab, so daß Gott das oder jenes thäte, falls die Kreatur aus sich heraus sich zu dem oder jenem entschließt; — nein, sie hängt von der Verleihung oder Entziehung der Gnade, von der Bestimmung des Urgrundes in erster Linie ab. Es ist jedoch vorerst nur die Frage, auf welcher Seite die Bedingung steht; und da behaupten die Thomisten, dieselbe sei allein auf seiten des Gegenstandes und nicht auf seiten des Willensaktes Gottes.

Das zu beweisen, bedarf nicht vieler Worte.

1) Was nicht aus dem inneren Begriffe und Wesen heraus mit einem anderen Sein verbunden ist, wie z. B. die Tyrier und ihre Bekehrung mit der Predigt und den Wunderthaten Christi; — das kann nur von einer äußeren Ursache unfehlbar verbunden werden.

Diese Ursache kann jedoch nur der göttliche Wille sein, der da, wenn die Bedingung sich erfüllte, beschlossen hatte, den Tyriern die wirksame Gnade zur Bekehrung zu geben. Denn die Verbindung zwischen den Tyriern und ihrer Bekehrung mit der Predigt und den Wunderthaten Christi ist eine unfehlbare; und diese kann als eine unfehlbar gewisse von keiner niedrigeren Ursache ausgehen.

Es besteht also ein bedingter Willensbeschluß Gottes, der da von seiten des göttlichen Willens unfehlbar absolut und für dessen Verwirklichung nur auf seiten des Gegenstandes eine Bedingung vorhanden ist.

2) Etwas Zukünftiges kann nicht in sich unfehlbare Zuverlässigkeit haben, denn es besteht nicht; also nur in seiner Ursache. Ist demnach etwas unter Bedingung zukünftig, so kann dies nur daher kommen, daß die erste Ursache von Ewigkeit her beschlossen hat, unter der betreffenden Bedingung solle dieses Zukünftige eintreffen. Es ist also von seiten des göttlichen Willens ein absolutes, die höchste Sicherheit verleihendes Dekret vorhanden und von seiten des Gegenstandes besteht die Bedingung; d. h. es existiert ein **absolutum decretum subjective, conditionatum objective.**

Damit stimmt, was oben Augustin sagte: Deus fecit futura praedestinando. Das Betreffende ist zukünftig und ist zugleich unter eine Bedingung gestellt; also hat Gott es absolut dekretiert als etwas bedingt Zukünftiges.

3) Nichts kann aus dem Stande der reinen Möglichkeit gezogen werden, als durch die Kraft dessen, der dem Wesen nach Wirklichsein ist. Gott aber wirkt als wesentlich frei nur vermittelst seiner Willensdekrete. Also ist was unter Bedingung unfehlbar zukünftig ist, nur auf Grund eines entsprechenden Dekretes zukünftig, welches absolut frei den Gegenstand zugleich mit der Bedingung will. Dazu kommt, daß es sich hier nicht gerade um etwas rein Mögliches handelt, sondern um ein Sein, welches schon eine gewisse Beziehung zur Existenz in sich trägt; denn es ist thatsächlich unter einer Beziehung zukünftig. Woher aber soll diese Beziehung zur Existenz, diese im gewissen Sinne bereits bestehende Aktualität anders kommen, als von demjenigen, der reine Aktualität ist! Was irgendwie warm ist oder in bestimmter Weise es werden kann, von dem wird das Feuer als etwas Bestehendes vorausgesetzt.

184. Die Lehre Augustins.

Der heilige Augustin trägt ganz dieselbe Lehre vor: Der Gegenstand des göttlichen Willens wohl kann bedingt sein; aber letzterer ist in keiner Weise indifferent oder von irgendwelcher Seite einer Bedingung unterworfen. Vielmehr hängt alles dieses, sowohl die Verwirklichung der Bedingung als die Verknüpfung derselben mit der entsprechenden Thatsache, von seinem, Gottes, vorherbestimmenden Willen ab.

Die Massilienser hatten, wie Hilarius in seinem bekannten Briefe an Augustin sagt, die Meinung, daß deshalb zu einer gewissen Zeit einem Volke das Evangelium gepredigt werde und nicht vorher oder nachher; und ebenso, daß darum Christus zu einer bestimmten Zeit gekommen sei, weil Gott vorausgesehen habe, daß dieses Volk zu dieser

Zeit und nicht zu einer anderen dem Evangelium glauben werde. Bei dieser Meinung beriefen sie sich auf Augustin, der im Buche der sechs quaestiones der Heiden (ep. 46. qu. 2.) gesagt habe, „dann sei Christus gekommen und unter jenen habe Er erscheinen wollen, als und wo Er wußte, daß einige an Ihn glauben werden" (tunc voluisse apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat esse qui in eum fuerant credituri).

Darauf antwortet nun Augustin selbst im Buche de praedest. sanctor. c. IX, indem er jene seine Worte anführt:[1]) „Sehet ihr nicht, daß ich ohne dem verborgenen Ratschlusse Gottes und dem Einwirken anderer Ursachen vorgreifen zu wollen über das Vorherwissen Christi nur gesprochen habe, insoweit es zur Zurückweisung des Einwurfes, welchen die Heiden gemacht hatten (warum denn Christus die Welt habe viertausend Jahre lang auf die Erlösung warten lassen), genügen konnte? Was kann denn mehr wahr sein, als daß der Heiland gekommen, wann und wo Er vorherwußte, daß man an Ihn glauben werde? Aber ob die Ursache, daß sie Christo glauben werden, von ihnen selbst komme oder ob dies einzig ein Geschenk Gottes sei,

---

[1]) Cernitisne me sine praejudicio latentis consilii Dei aliarumque causarum hoc de praescientia Christi dicere voluisse quod convincendae paganorum infidelitati qui hanc objecerant quaestionem sufficere videretur? Quid enim est verius quam praescisse Christum, qui et quando et quibus locis in eum fuerant credituri? Sed utrum praedicato Christo a se ipsis habituri essent fidem an Deo donante sumpturi i. e. utrum eos tantummodo praescierit sed etiam praedestinaverit Deus, quaerere ac disserere tunc necessarium non putavi. Proinde quod dixi tunc voluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicare doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri, posset etiam sic dici, tunc voluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui electi fuerant in ipso ante mundi constitutionem.

d. h. ob Christus diese Gläubigen nur vorausgewußt hat oder ob Er sie deshalb gerade und nur deshalb vorausgewußt hat, weil Er sie vorausbestimmt hatte: das zu untersuchen und auseinanderzusetzen habe ich damals nicht für notwendig gehalten. Was ich also damals gesagt habe, Christus sei zu einer Zeit gekommen, wann; und Er sei da erschienen, wo Er wußte, daß einige an Ihn glauben werden; das kann auch mit diesen Worten ausgedrückt werden, Christus sei gekommen und unter denen habe Er erscheinen wollen, wann und von denen Er wußte, sie seien erwählt in Ihm, bevor die Welt war."

Offenbar ging die Meinung der Massilienser dahin, daß jenes Wissen, gemäß dem Gott voraussah, es werden einige glauben, wenn gepredigt werde, vor dem betreffenden Dekrete zu denken sei; daß also dieses Wissen einzig und allein das bedingt Zukünftige betreffe, es würden nämlich unter der Bedingung, daß Christus predige, einige glauben; — und daß erst dann dieses selbe Wissen von seiten Gottes absolut würde, d. h. unfehlbar Zukünftiges zum Gegenstande hätte, als Er nun beschloß, daß gepredigt würde. Es war dies also ein Wissen, soweit es den Zusammenhang zwischen dem Glauben der einigen und der Predigt betraf, welches jenem göttlichen Willensbeschlusse voranging.

Wenn vom Beginne des Glaubens abgesehen wird, welchen die Massilienser als den Verdiensten geschuldet ansahen, war es die **scientia media** des Molina, die da von den Massilienfern dem heiligen Augustin vorgehalten wurde.

Augustin aber verwirft diese Meinung direkt. Das Vorherwissen Gottes, soweit es diejenigen angeht, die unter der Bedingung der Predigt Christi glauben werden, stützt sich auf die Prädestination, d. h. auf das vorhergehende Dekret Gottes. Der Zusammenhang der Bedingung mit der Thatsache, die bedingt zukünftige Wahrheit nämlich ist **ex parte objecti** bedingt; jene glauben nur, wenn Christus predigt. Sie ist es aber nimmermehr **ex parte voluntatis**

divinae, als ob die Vorausſicht dieſer bedingten Wahrheit die Urſache des Dekrets ſei, predigen zu laſſen. Sie glaubten; nicht etwa, weil bloß die Bedingung erfüllt war, ſondern weil ſie „auserwählt waren" vor aller Kreatur, unter dieſer Bedingung zu glauben.

Dasſelbe ſpricht Auguſtin in folgender Stelle aus:[1]) „Wann Gott dem Abraham verſpricht, daß in ſeinem Samen die Völker glauben und geſegnet ſein werden, mit den Worten: Zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht; ſo handelt es ſich da nicht um unſere Macht, ſondern um ſeine (Gottes) Vorherbeſtimmung. Gott verſpricht, was Er ſelber machen wird, nicht was die Menſchen machen ſollen. Denn obgleich dieſe das Gute thun, was zur Ehre Gottes dient, ſo bewirkt es doch Gott, daß ſie das thun, was Er vorſchreibt; nicht die Menſchen bewirken, daß Gott vollendet, was Er verheißen. Sonſt ſtände die Erfüllung der göttlichen Verheißungen nicht bei Gott, ſondern ſie wäre in der Gewalt der Menſchen. Dieſe würden dadurch, daß ſie an Chriſtum, den Nachkommen Abrahams dem Fleiſche nach, glauben, das vollenden, was Gott verheißen hat, nicht aber Gott. Nicht in ſolcher Weiſe glaubte Abraham an Gott, ſondern er gab Gott die Ehre, der da auch wirklich thun kann, was Er verſprochen. Er ſagt nicht: Er kann

[1]) De praed. sanctor. c. X. Quando promisit Deus Abrahae in semine ejus fidem gentium dicens: Patrem multarum gentium te constitui, non de nostrae voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines, quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit, ut illi faciant, quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat, quod promisit: alioquin ut Dei promissa impleantur non in Dei sed in hominum est potestate et quod a Domino promissum est ab ipsis redditur Abrahae. Non autem sic credidit Abraham, sed credidit dans gloriam Deo quoniam quae promisit potens est et facere: non ait, praedicere; non ait praescire sed: potens est et facere ac per hoc facta non aliena sed sua.

vorausſagen; er ſagt nicht: Er weiß es vorher. Nein; Er kann es thun. Und damit iſt das, was Er verſpricht, nicht eine fremde That, ſondern ſeine eigene."

Bemerken wir nur, wie es ſich auch hier um Bedingtes handelt ex parte objecti; die Bedingung iſt, daß die Nachkommen Abrahams Chriſto, dem semen, glauben; dann nun folgt der Segen Gottes. Aber eben dieſe Verbindung beruht, wie Auguſtin ausdrücklich ſagt, nicht auf dem praescire, oder dem praedicere; ſondern auf der Prädeſtination, de sua praedestinatione promisit. Das heißt nun wieder nichts anderes, als daß ſein Wille abſolut iſt und nicht indifferent oder vom Wiſſen abhängig; das Objekt aber kann sub conditione ſein. Es iſt ein decretum conditionatum ex parte objecti.

Man darf nicht von der Gegenſeite die Stelle aus de corrept. et gratia c. 8. anführen: „Sie mögen doch antworten, wenn ſie können, warum Gott jene Seelen nicht damals aus dem Elende und den Gefahren des Lebens herausgeriſſen hat, als ſie fromm und gut lebten, damit nicht Bosheit ihre Vernunft irre führe und Täuſchung ſich ihrer Seelen bemächtige. Hatte Er das nicht in ſeiner Gewalt? Oder kannte Er nicht ihre Sünden? Nichts davon kann außer etwa von Thoren geſagt werden." (Respondeant, si possunt, cur illos Deus cum fideliter et pie viverent, non tum de vitae hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit? An eorum mala futura nescivit? Nempe nihil eorum, nisi perversissime et insanissime dicitur.) Denn in dieſer Stelle handelt Auguſtin von den wirklich zukünftigen Sünden ſolcher, die früher gut gelebt haben; nicht von Sünden, die nur bedingungsweiſe eintreten.

Selbſt jene berühmte Stelle von den Tyriern interpretiert Auguſtin ſo, daß er einerſeits eine völlig unfehlbare

Gewißheit dieser objektiv bedingten Wahrheiten von seiten Gottes annimmt und andererseits diese Gewißheit auf das Dekret zurückführt und nicht vom Vorherwissen das Dekret abhängig macht.

„Können wir denn sagen," so an der einen Stelle,[1]) „daß die Tyrier und Sydonier, wenn solche Wunder bei ihnen geschehen wären, nicht geglaubt hätten oder nicht glauben würden, wenn sie noch geschähen, da doch der Herr selber das Zeugnis giebt, daß sie tief demutsvolle Werke der Reue gethan hätten, wenn sie Zeuge gewesen wären solcher Zeichen göttlicher Allgewalt."

Und an einer anderen führt der heilige Lehrer diese Kenntnis auf das Dekret, d. h. auf die Prädestination, zurück.

„Was Wunder, sage ich, wenn Christus mit Recht dem von Ungläubigen so sehr angefüllten Erdkreise in den früheren Jahrhunderten nicht predigen wollte, da Er vorherwußte, wie sie weder seinen Worten noch seinen Wundern Glauben beimessen würden? Das können wir nun von Tyrus und Sidon nicht sagen; und bei ihnen sehen wir wohl, daß alle diese Urteile zu jenen gehören, die in der Prädestination ihre geheime Ursache haben und von denen ich bereits gesagt habe, daß ich sie immer ausnehme, und daß ich in nichts ihnen vorgreifen will."[2])

---

[1]) De bono persev. c. IX. Sed numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut credituros non fuisse, si fierent, cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum signa virtutum.

[2]) De bono persev. c. IX. Quid mirum, inquam si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis praedicare merito nollet, quos nec verbis nec miraculis suis credituros esse praesciebat? Haec certe de Tyro et Sidone non possumus dicere, et in eis cognoscimus ad eas causas praedestinationis haec judicia pertinere sine

Kannte Augustin die Frage? Er kannte sie und hat sie entschieden, wie wir dies noch im nächsten Kapitel sehen werden. Für jetzt erübrigt zu sehen, welche Einwürfe die Gegner den **decretis conditionalis ex parte objecti** der Thomisten machen.

185. Die Argumente der Gegner.

Diese Einwürfe lassen sich kurz dahin resumieren:

1) Diese **decreta conditionata ex parte voliti** sind neu, weder der Schrift, noch den Vätern, noch den Scholastikern bekannt, „**unde mirantur ad positionem eorum homines**, sagt Annatus, **sicut mirantur homines ad conspectum novorum fructuum.**“

2) Diese decreta sind überflüssig; Gottes Providenz befaßt sich nicht mit der Leitung menschlicher Handlungen, die nie sein werden. **Quis Deum cogitavit de nunquam existentibus sollicitum, ut pars ejus providentiae illos hominum actus dirigeret, qui nunquam erunt.**

3) Solche bedingungsweise Verheißungen sind nur da, um die Menschen zu verspotten; da ja die Erfüllung der Bedingung von Gott abhängt. Denn was darin enthalten ist würde sich etwa so ausdrücken lassen: „Wenn ich heute zu dir komme, bringe ich dir hundert Thaler; zugleich aber beschließe ich; nicht zu kommen.“

Zuvörderst gehen alle diese Einwürfe nicht nur uns, sondern zugleich die Gegner und ihr System an. Denn

1) nehmen sie ein Dekret von seiten Gottes an, Er werde seine Gnade geben, weil Er sehe, also unter der Bedingung, daß Er sehe, der betreffende Mensch werde in diesem Falle wollen. Von solchen Dekreten aber sprechen weder die Scholastiker noch die Väter noch die Schrift und zwar nach dem Bekenntnisse der Gegner selber, welche ja

---

quarum causarum latentium praejudicio tunc ista respondere me dixi.

die betreffenden Lehren, sowie sie in Schrift, Väter und Scholastik enthalten sind, „weiterführen" wollen.

2) Ist es mindestens ebenso überflüssig und lächerlich und vielmehr ein Spott gegenüber den Menschen als ein Ausdruck der Güte Gottes, zu sagen: Gott giebt die Gnade unter der Bedingung, daß Er sieht, der betreffende freie Wille werde wollen. Denn der letztere kann ja nur in dem Falle wollen, immer wieder nach den Gegnern selber, wenn Gott seine Gnade giebt; sagt doch Paulus von Gott: **operatur in nobis velle.** Es wäre dies ebenso als wenn Gott sagte: Ich gebe dir Licht, um zu sehen unter der Bedingung, daß du siehst oder wenn ich weiß, daß du handelst, gebe ich dir Kraft zum Wirken; unter der Bedingung, daß du bist, gebe ich dir Existenz.

186. Zurückweisung der gegnerischen Einwürfe.

Daß nun, was die heilige Schrift, die Väter und Scholastiker betrifft, die **decreta conditionata ex parte objecti**; solche also, die absolut vom Willen Gottes abhängen, deren Verwirklichung aber Gott einzig und allein kraft seiner Weisheit mit einer sachlichen Bedingung verknüpft hat; daß solche Dekrete in der Schrift geoffenbart sind, ist bereits ausreichend früher nachgewiesen worden. Daß die Väter sie kennen, haben wir an dem in dieser Materie maßgebenden Vater gezeigt. Augustin kennt die absolute Gewißheit, mit der diese Dekrete von seiten Gottes Zukünftiges regeln; und er führt diese Gewißheit auf den Willen, also auf das Dekret Gottes zurück. Noch mehr; er schließt jede andere Quelle der Gewißheit entschieden aus.

So sagt er im **Comm.** zu den Worten: Vielleicht würdet ihr auch den Vater wissen:[1]) „Wann der

[1]) Tract. 37. in Joan. Forsitan et Patrem meum sciretis: Quando dicit forsitan, non dubitat, sed increpat. Dubitationis verbum est cum dicitur ab homine, ideo dubitante quia nesciente, cum vero dicitur a Deo verbum dubitationis, cum

Evangelist sagt, vielleicht, so ist das kein Zweifel, sondern ein Vorwurf. Es ist der Ausdruck des Zweifels, wenn es vom Menschen gesagt wird; der Mensch zweifelt, weil er unwissend ist. Wenn es aber von Gott gesprochen wird, dem nichts verborgen ist, so wird durch diesen Ausdruck des Zweifels die Größe ihres Unglaubens den Menschen vorgeworfen, nicht die Gottheit in den Zweifel hineingezogen."

Von den Menschen also kommt diese Gewißheit nicht, vielmehr kommt von ihnen das Gegenteil; denn ohne Zweifel handelt es sich hier auch um eine Bedingung **ex parte objecti**, „wenn ihr nicht ungläubig wäret, so würdet ihr . . ."

So auch notiert Hieronymus die göttliche Allmacht als die absolute Quelle der Gewißheit in Gott. Wir sind, eben weil wir frei sind, nur Quelle des Zweifels. Sprich, damit sie nicht vielleicht hören:[1] „Das Wort des Zweifels, vielleicht, kann nicht der göttlichen Majestät zukommen, sondern nach unserem Sinne ist es gesetzt, damit des Menschen freier Wille gewahrt bleibe."

Gregor der Große drückt sich im selben Sinne aus:[2] „Da nun aber feststeht, daß Gott alles weiß, so ist es wahrhaft erstaunlich, daß es hier heißt: ob sie vielleicht hören und vielleicht ruhen. Deshalb ist zu bemerken, daß dieser

---

Deum nihil utique lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur divinitas.

[1]) Jerem. 26. Noli subtrahere verbum, ne forte audiant... Verbum ambiguum forsitan, majestati Domini non potest convenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum hominis servetur arbitrium.

[2]) In Ezech. hom. IX. Dum constat quod omnipotens Deus omnia sciat, mirandum est, cur dicitur: Si forte vel ipsi audiant et si forte quiescant, quia domus exasperans est. Quapropter sciendum nobis est, quia ista dubitatio locutionis Dei non ex ignorantia, sed ex aliqua significatione descendit. Nam quis nesciat, quod qui fecit et videt omnia, omnia sciat . . . Per hoc enim quod dicitur: si forte, quia ex magna multitudine pauci audituri sunt, demonstratur.

Ausdruck des Zweifels nicht die Unwissenheit Gottes bezeichnen soll, sondern einen besonderen Zweck hat. Denn wer weiß das nicht, daß, wer da alles gemacht hat und alles sieht, deshalb auch alles weiß... Wenn aber hier vielleicht gesetzt wird, so will das besagen, daß aus der großen Menge nur wenige hören werden."

Was den heiligen Thomas betrifft, so wird noch öfter Gelegenheit gegeben werden, um zu erkennen, daß ihm solche decreta conditionata ex parte objecti bekannt sind.

Was aber wohl zu bemerken ist, das ist die Zustimmung zu diesen Dekreten von seiten mehrerer Molinisten. Suarez erkennt sie als möglich an und behauptet, mit ihrer Annahme sei keinerlei Unvollkommenheit für Gottes Sein oder Willen verbunden. (Arrubal disp. 45. c. 4.) nimmt diese Dekrete an und lehrt, ohne sie sei das Zukünftige nicht unfehlbar gewiß und sie, diese Dekrete, gehen der Kenntnis des Zukünftigen voran. Henriquez (de ultimo fine hominis c. 4. num. 2.) erkennt sie ebenfalls als medium an, in welchem das bedingt Zukünftige erkannt wird, also als Erkenntnisgrund der futura condionata: Necesse est, sagt er l. c. in signo rationis supponere in Deo liberam quandam conditionalem Dei praedefinitionem, qua posita novit quid esset facturus in tali rerum concursu et occasione... Recte concors Theologorum sententia docet, Deum habere praedeterminationem bonorum efficacem ex providentia perfecta ab aeterno, in qua et per quam tanquam per rationem, certo omnia cognoscat. Er citiert darauf (c. 5.) mehr als zwanzig Autoren für diese Meinung. Alarcon allerdings (de sci. Dei disp. 4. c. 6. nr. 7. et 8.) bedauert den Fehltritt einzelner Molinisten, die sich haben hinreißen lassen zur Anerkennung dieser decreta conditionata ex parte objecti und die somit der Spur des Vasquez nicht gefolgt sind. Außer den bereits genannten führt er aber noch Ruiz an.

Wenn also Annatus in diesen thomistischen Dekreten so

ganz **novi fructus** sieht, so möge er sich zu allererst mit den Anhängern des Molinismus auseinandersetzen, die durch die Macht der Wahrheit gezwungen in diesem Punkte den Thomisten recht gegeben haben.

187. Das zweite Argument.

Das zweite Argument, wonach solche bedingungsweise Dekrete unnütz, weil wirkungslos sind, fällt mit dem des Vasquez zusammen, der wie folgt, ratiociniert. Jedes Dekret des göttlichen Willens hat zur Folge eine Umwandlung oder im allgemeinen einen Effekt in der Kreatur. Denn aus einem solchen Dekrete geht eine neue Beziehung zum Kreatürlichen hervor. Da diese nun nicht in Gott eine Änderung hervorbringt, muß eine solche in der Kreatur stattfinden. Nun erfolgt aber aus diesen **ex parte objecti** bedingten Dekreten gar keine Wirkung für die Kreatur. Also.

Es ist sonderbar, wie die Molinisten nie an sich selbst und die Ungereimtheiten in ihrem System denken. Sie würden sonst finden, daß jene Unzulässigkeiten, die sie den Thomisten vorwerfen, nicht diese, sondern gerade sie selbst am meisten angehen. Die Molinisten erkennen — und darin besteht gerade die Grundlage ihres Systems —, in Gott das Dekret an mitzuwirken, wenn die Kreatur als mitwirkend vorausgesehen wird, also einen **concursus indifferens** zu gewähren. Nun gerade ihr **ex parte subjecti** nämlich von seiten des göttlichen Willens bedingtes Dekret ist ganz und gar unnütz und effektlos, denn es geht sehr oft jene an, welche zu nichts sich entschließen und zudem setzt es in allen Fällen den Willensbeschluß des Geschöpfes voraus, ändert also daran nichts.

Dann aber ist es grundfalsch, daß die thomistischen Dekrete keine Änderung hervorbringen in der Kreatur. Arrubal selber, ein Molinist, bekämpft da den Vasquez (disp. 44. c. 4.). Er lehrt, daß ein jedes solcher Dekrete einen Effekt **in tempore** habe, sei es schon deshalb, weil es

eben geoffenbart sei wie bei IV. Reg. 13.; oder sei es, daß Reue und Selbstbeschämung erweckt würde, wie bei den Juden durch den Hinweis auf die Tyrier, sei es, daß die Güte Gottes gezeigt wird wie bei Adam und Eva; oder endlich sei es, daß die Menschen von der eingehenden und zuverlässigen Sorge der göttlichen Vorsehung sich überzeugen, welcher sogar selbst die Bedingungen dafür, daß etwas anders geschehen könnte, wie es geschieht, unterworfen sind. Ist es denn unnütz, ruft Baronius (de libertate humana et gratia divina p. 197.) aus, daß die Fürsten der Kirche feststellen, was ein eintretender Fall für Folgen nach sich ziehen werde oder was und unter welcher Bedingung es geschehen soll? Wenn sich die Untergebenen um eine solche Feststellung kümmern, dann ist dies unnütz; aber nicht, wenn dies die Oberen thun. (Certum quidem est superfluam fore sollicitudinem nostram, si de regimine Hierarchiae coelestis et ecclesiasticae aliquid statuamus; namque supra nos, nihil ad nos. At quis neget de his omnibus Angelos et Pastores ecclesiae posse consulere et statuere, et interdum etiam debere. Multo minus possunt ista subduci a cura Dei ut Oecumenici rerum omnium gubernatoris qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae et locat res sub diversis ordinibus, quorum unae futurae sunt secundum propensionem causarum inferiorum; aliae impediantur secundum vim superiorum.)

Das Princip aber selber, welches Vasquez anführt, ist durchaus falsch. Deshalb halten selbst Granado, Arrubal und andere, die sonst die scientia media verteidigen, das Vasquesische Argument für durchaus unwirksam.

Hat denn jedes Dekret Gottes, selbst wenn es ein absolutes ist, eine positive Änderung in der Kreatur zur notwendigen Folge? Gott beschließt, seine Herrlichkeit diesem Sünder z. B. nicht zu geben, also zu erlauben, daß derselbe weiter sündigt. Folgt darauf eine Änderugn in der Kreatur?

Nichts folgt. Die positive ewige Strafe folgt nicht einem solchem Dekrete, sondern jenem, kraft dessen positiv bestimmt wird, die Sünder ewig zu strafen, „**inferendi damnationis** poenam," wie Thomas sagt. Es ist durchaus nicht nötig, daß jedem einzelnen Dekrete des göttlichen Willens eine physische Wirkung anhaftet. Es genügt eine moralische Änderung; wie z. B. wenn Gott beschließt, es solle jemand dispensiert werden von einem Gelübde. Es genügt, daß eine für das betreffende einzelne Sein äußere und objektive Änderung erfolgt und diese besteht bei den **decreta conditionata ex parte objecti** darin, daß der Gegenstand aus dem Zustande purer Möglichkeit herausgezogen wird zum Zustande bedingter Verwirklichung. Es genügt endlich, daß das einzelne Dekret auf die Heilsordnung im ganzen Einfluß habe, wie z. B. bei der Reprobation. So sagt in dieser Beziehung Thomas:[1]) „Die Wirkung dieses Willensbeschlusses ist die Heilsordnung selbst, in welcher alle Mittel, die zur Erreichung des Zweckes dienen, eingeschlossen sind, sowohl die natürlichen, wie die übernatürlichen." Das auf Grund seiner Laster beschlossene Verderben des einen schließt eben nicht selten oder wohl immer die Mittel des Heiles für andere ein, insofern diese unter dem Stolze, dem Geize, dem Neide u. dgl. leiden und dadurch Verdienste erringen.

Oder ist dies keine Wirkung, daß, wie der heilige Hieronymus oben hervorhob, die menschliche Freiheit als auch von Gott respektiert erscheint, also Thatsachen unter die Bedingung gestellt werden, „wenn der Mensch nicht fällt." Ist es nicht von Gewinn, daß offen gezeigt wird, wie Gott nicht gehalten ist, die Hindernisse für ein verdienstvolles Wirken im Geschöpfe kraft seiner Barmherzigkeit zu beseitigen,

---

[1]) I. dist. 46. qu. 1. art. 1. **Hujus voluntatis effectus est ipse ordo in finem salutis et promoventia in finem omnibus proposita, tam naturalia quam supernaturalia.**

sondern daß, wenn Er es thut, dies nur seinem Willen zuzuschreiben ist. So schreibt der große Gregor (Ezech. I. hom. IX.): Sed quia praeveniens gratia liberum in eo (scil. Paulo) arbitrium fecerat in bono, quod libero arbitrio eandem gratiam est subsecutus in opere ideo adjunxit: sed gratia dei mecum und spricht somit es offen aus, daß Gott als wirklich erste Ursache, also aus reinem freien barmherzigen Willen, den freien Willensakt als guten macht und daß nur auf Grund dieser Wirkung der freie Wille nun mit der Gnade als einer ihm eigenen mitwirken kann!

Dadurch wird bereits das dritte Argument widerlegt.

188. Das dritte Argument.

Freilich wäre ein solches Versprechen lächerlich. Wenn du siehst, will ich dir Licht geben. Denn die Bedingung hängt in diesem Falle vom inneren Begriffe der Thatsache ab; ein Sehen ist begrifflich unmöglich ohne Licht.

Aber wenn die Bedingung und die mit derselben verknüpfte Thatsache untereinander keine innere im Begriffe liegende Verbindung besitzen, dann liegt nicht die mindeste Lächerlichkeit darin, daß durch denselben freien Willen, von welchem die Verbindung selber ausgeht, auch die Verwirklichung der Bedingung bestimmt wird.

Gottes Wille hat z. B. unwiderruflich verbunden die Bekehrung der Tyrier mit der Predigt Christi. Mit anderen Worten: Er hat absolut in Sich selber beschlossen, den Tyriern die Gnade der Bekehrung zu geben, wenn Christus da predigt und Wunder wirkt. Das ist das eine. Die Zeit nun, in welcher der menschgewordene Gott — und der Ort, wo Er erscheint, hängt wiederum ganz von Ihm selber ab. Das ist das zweite. Liegt darin etwas Überflüssiges, etwas Lächerliches? Mit nichten.

Darin liegt nur die Offenbarung der freien Barmherzigkeit Gottes, die nicht genötigt ist, immer das Beste zu

machen und alles zu geben, was sie hat. Darin liegt andererseits die absolute Ohnmacht des Geschöpfes, welches von sich aus kein gutes Werk verrichten kann, und hat es eine Gnade oder ein Gut bekommen, durchaus nicht berechtigt ist, ein zweites zu fordern.

Die Molinisten, welche wie die oben citierten, die **decreta conditionata ex parte objecti** mit den Thomisten im Grunde annehmen, wenn auch mit einigen Beschränkungen, haben Furcht, den letzten konsequenten Schritt zu thun. Sie langen nach der **scientia media**, um Gott in oder aus dem geschöpflichen Willen die Verwirklichung oder Nichtverwirklichung der gestellten Bedingung erkennen zu lassen, wenn sie auch den objektiven Zusammenhang zwischen Bedingung und der betreffenden Thatsache dem Willen Gottes allein überlassen. Ihre Angst für die Wahrung der geschöpflichen Freiheit ist vollständig überflüssig.

Denn halten sie dies für eine Schwierigkeit, daß Gott die erste bewirkende Ursache des freien Willensaktes ist, so entsteht ihnen aus ihrer **scientia media** eine größere Verlegenheit als den Thomisten aus ihrer Anerkennung der schöpferischen schrankenlosen Freiheit.

Oder wo soll denn die geschöpfliche Freiheit bleiben, wenn der Herr im Willen der Tyrier voraussieht, sie werden unter der Bedingung, daß Christus bei ihnen predigt und Wunder wirkt, den freien Akt der Bekehrung setzen; und wenn Er trotzdem, soweit es seinerseits geschehen kann, diese Bedingung nicht erfüllt, also den Tyriern es unmöglich macht, sich zu bekehren! Zudem muß da noch hinzugenommen werden, daß der Herr nicht die wirklich freie Setzung des Aktes dieser Bekehrung voraussieht, sondern nur, daß sie denselben setzen werden und somit durch sein Nichterscheinen unter ihnen diesen Akt auch innerlich, nicht nur auf Grund der äußeren Bedingung, sondern innerlich von vornherein unmöglich macht, so daß er gar nicht gesetzt werden kann; da ja zu dessen wirklichen

Setzung vom Akte selber aus als einer Kreatur der wirkende Einfluß der ersten Ursache erfordert wird!

Auf der anderen Seite geschieht dasselbe den Juden. Christus predigt wohl, wirkt Wunder unter ihnen; sieht jedoch, und zwar nicht auf Grund *seines* Willens, sondern in dem *ihrigen* sieht Er voraus, daß sie sich unter dieser Bedingung nicht bekehren können, es ist die Bekehrung zusammen mit der Bedingung in ihrem Willen nicht vorhanden und sonach ist die erstere *unmöglich*. Jene Bedingungen aber, die Er in ihrem Willen als verbunden mit der Bekehrung voraussieht (denn es darf Gott nichts unmöglich sein, auch nicht die Bekehrung der Juden); diese Bedingungen setzt Er nicht und macht somit von dieser Seite deren Bekehrung wieder unmöglich! Den Tyriern giebt Er nicht, was Er in ihrem Willen als Voraussetzung der Bekehrung erblickt, und den Juden giebt Er es auch nicht; wohl aber giebt Er beiden Gnaden, mit welchen die Unmöglichkeit der Bekehrung besteht.

Da bleibt nicht einmal der freie Ratschluß Gottes als rettender Anker zurück. Vielmehr ist es für Gott unmöglich, die Tyrier zu retten, weil dies nur geschehen kann, wenn Christus unter ihnen predigt; — und den Tyriern ist es unmöglich, sich zu retten, weil sie das Mittel zur Bekehrung, welches ihr eigener Wille anzeigt, nicht haben. Wir Thomisten beziehen uns auf denjenigen, von dem Paulus sagt: **Cujus vult miseretur et quem vult indurat** und sind dabei beruhigt. Denn es ist der Allbarmherzige, bei dem die Wogen des menschlichen Zweifels und menschlicher Unwissenheit endlich stehen bleiben. Wir wissen, daß Er selbst gesagt hat: **Gloriam meam alteri non dabo,** und sagen deshalb: **Omnia opera nostra operatus est Dominus.**

Mögen noch so viele Schwierigkeiten sich auftürmen und die unruhigen Wasser noch so hohe Wellen schlagen, wir zergliedern den Einfluß der ersten Ursache auf das Geschöpfliche

und finden da immer den Felsen, an dem die Wogen des Beweglichen sich brechen. Da steht die **unda fluens**; in diesem unendlichen Meere von Kraft und Klarheit sammelt sich, was auch immer an Macht in Geschöpfen vorhanden ist, um neues Vermögen zu erhalten.

Das that auch Thomas:[1]) „Viele Dinge sind in der Macht, im Wissen und im Wollen Gottes, welche nicht inbegriffen werden in den niedrigeren Ursachen, wie z. B. die Auferweckung des Lazarus. Wer also auf die niedrigeren Ursachen Rücksicht nahm, der konnte sagen: Lazarus wird nicht auferstehen. Wer aber die höchste göttliche Ursache in Betracht zog, der konnte sagen: Lazarus wird auferstehen. Und beides will Gott, nämlich daß etwas zukünftig sei, soweit die niedrigere Ursache in Betracht kommt; und daß dieses selbe nicht zukünftig ist mit Rücksicht auf die höhere und umgekehrt."

Was will also Gott, wenn Er Bedingungen in Zusammenhang bringt mit einzelnen Thatsachen, trotzdem die ersteren nicht sich erfüllen und sonach die letzteren ebenfalls nicht eintreten?

Er zeigt damit, daß die Wirksamkeit der niedrigeren Ursachen thatsächlich wohl eine Wirksamkeit ist an sich betrachtet, daß sie aber im Verhältnisse zu seiner höchsten Ursächlichkeit nur Möglichkeit, für den wirklichen Bestand der Wirkung nicht mehr als nichts ist. Dies ist der Fall selbst bei der höchsten Ursächlichkeit unter der Gottes. Ist die

---

[1]) I. p. qu. 19. art. 7. ad 2. Multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, Lazarus non resurget: respiciens vero ad causam supremam divinam poterat dicere, Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid aliquando sit futurum secundum causam inferiorem; quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem et e converso.

Predigt und Wunderkraft Christi eine wirkliche Ursächlichkeit? Ja; denn in Verbindung mit den Tyriern brächte sie deren Bekehrung zustande. Ist sie eine unfehlbar wirkende, die von keiner Seite her zu hindern ist. Nein; nur unter dem Willen Gottes entfaltet sie ihre gewaltige Kraft; nur wenn Gott will, bekehrt sie. Die Juden bekehrten sich auf Grund ihrer Bosheit nicht; und Gott hatte beschlossen, diesem Hindernisse der Gnade seinen Lauf zu lassen.

Hatten die Bewohner Ceyla's die Kraft, David gefangen zu nehmen? Ja. Und diese Kraft sollte sich auch geltend machen; diese niedere Ursächlichkeit sollte wirken; das offenbarte Gott dem David und dieser floh.

Der Mensch soll sich überzeugen, daß Gott das Ende aller Ursachen ist, vor dem sie alle insgesamt nichts sind. Deshalb fügt Thomas bei:[1]) „So also muß gesagt werden, daß Gott manchmal etwas vorhersagt für die Zukunft, je nachdem es enthalten ist in der Gewalt der niedrigeren Ursachen, also z. B. nach Maßgabe der Natur oder der Verdienste. Trotzdem geschieht es aber nicht, weil es anders steht in der höchsten göttlichen Ursache."

Dies bestätigt Augustin in der Erklärung zum zweiten Psalm: „Ne quando irascatur Dominus" sub dubitatione positum est, non secundum visionem prophetae cui certum est, sed secundum eos ipsos qui monentur, quia cum dubitatione solent cogitare iram Dei, quibus non aperte revelatur. Wir müssen unsicher von einer Ursache auf die andere sehen, aus einer Ursache auf die andere schließen, einer Möglichkeit vor einer anderen den Vortritt geben; — und am Ende ist doch unsere Sicherheit nur ein

---

[1]) L. c. Sic ergo dicendum quod Deus pronuntiat aliquando aliquid futurum secundum causam inferiorem, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina.

schwankendes Schilfrohr. Gott aber schaut Sich als die fortwährende Thatsächlichkeit und unter Sich schaut Er alle Möglichkeiten der niedrigeren Ursachen. Er ist der erste wirkende Grund von allem. Von Ihm kann Thomas mit Recht sagen: Cum **Deus effectus suos in seipso** (nicht in anderen Ursachen) **videat tanquam in causa, ejus cognitio non est discursiva.**

Achtes Kapitel.

Das Wissen Gottes als Ursache aller Dinge.

---

§. 1.

189. Natur und Wissen.

Spinoza macht gegen die Verursachung einer Substanz folgende Schlußfolge geltend:

Gäbe es mehrere Substanzen oder Naturen, von denen die einen verursachende, die anderen verursachte wären, so müßten sie durch eine totale Verschiedenheit ihrer wesentlichen Eigenschaften sich als solche ausweisen. Es dürfte nicht das geringste zwischen ihnen gemeinsam sein. Verbände dieselben irgend welches Gemeinsame, so wäre eben dieses Gemeinsame — und möchte es nur in einer einzigen Eigenschaft bestehen — die eine Grundsubstanz, von welcher alle anderen Eigenschaften als verschiedene Erscheinungen gelten würden.

Dagegen erfordert es geradezu der Wesenscharakter einer wirkenden Ursache, daß sie die verursachte Substanz in sich enthält. Sonst kann sie kein bestimmtes Sein wirken, vermag sie doch nicht zu geben, was sie nicht hat.

Also steht einerseits fest, daß zwei Substanzen nichts mit einander gemein haben dürfen, sonst wären sie nur eine. Andererseits aber ist gleichfalls klar, daß, um Ursache zu sein, die eine etwas mit der anderen gemein haben müsse: die verursachte nämlich muß notwendig in der verursachenden enthalten sein.

Der einzige Ausweg ist somit die Behauptung, daß es überhaupt nur eine Grundsubstanz gebe. (**Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate.**)

Mit diesem seinem Hauptargumente hängt es zusammen, daß Spinoza einerseits Gott als der einen Grundsubstanz Ausdehnung zuschreibt; denn die stofflichen Dinge, zu denen sich diese Grundsubstanz entwickelt und die nur als die Erscheinungen der letzteren betrachtet werden müssen sind thatsächlich ausgedehnt; — und daß andererseits alles, selbst die Mineralien und Gase eine Seele haben (**individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt, Eth. II. prop. 13. schol.**); denn die eine Grundsubstanz, also die eigene innerste Substanz dieser Dinge hat das Attribut des Denkens, die **cogitatio.**

Dazu kommt, daß der engelgleiche Lehrer mit dem Beweisgrunde Spinozas einverstanden zu sein scheint; denn er schreibt:[1]) „Die Verschiedenheit," also offenbar die Mehrheit „der Dinge kann nicht von einem Sein herkommen, welches mit natürlicher Notwendigkeit wirkt (**ex intentione alicujus causae per necessitatem naturae agentis**), denn die Natur ist im Wirken wie im Sein immer nach einer und derselben Seite hin gerichtet" (**quia natura determinatur ad unum**).

Eine weitere Anwendung dieser Worte scheint dann auch die Behauptung Spinozas zu sein: Alles Einzelne, was eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittels einer endlichen Ursache und nicht

[1]) C. g. I. c. 50.

unmittelbar durch Gott determiniert werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (vgl. propos. XXV.).

Denn wenn Gottes Natur die Unendlichkeit und Ewigkeit ist, so erscheint Er eben nur dahin, nämlich zum Unendlichen und Ewigen, tanquam ad unum, kraft seiner Natur bestimmt. Da aber die Natur immer mit innerer Notwendigkeit wesentlich verknüpft ist, so zieht Spinoza die Konsequenz: Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott geschaffen werden können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Notwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Notwendigkeit. Nichts existiert, aus dessen Natur nicht eine gewisse Wirkung folgte, da alles Existierende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist. (Tract. de Deo etc.) Damit nun kann eine wahrhaft, d. h. frei wirkende Ursache, eine solche also, die da wirkliche, für sich bestehende Substanzen hervorbringt, offenbar sich nicht vertragen.

Stellen wir zuvörderst, um die Sachlage klar vor Augen zu haben, den Begriff „Natur" fest und halten wir ihm gegenüber das „Wissen". Es wird sich dann alsbald die Tragweite der in diesem Kapitel zu erörternden Fragen zeigen.

Natur ist vor allem nicht gleichbedeutend mit Thätigkeit. Dem Vogel ist es z. B. Natur zu fliegen, auch wenn er thatsächlich nicht fliegt, sowie es dem Steine Natur bleibt zu fallen, trotzdem er thatsächlich in die Höhe geworfen wird. Das kommt daher, daß, wie Aristoteles und nach ihm Thomas von der „Natur" im einzelnen Dinge bemerkt, diese letztere nur das im Dinge selber liegende Princip, nur der Anfang der Bewegung ist, soweit diese vom beweglichen Dinge selber abhängt: est principium motus in eo in quo

est.[1]) Nicht also die Bewegung selber ist die Natur und auch nicht der von außen kommende Anstoß zur selben; sondern sie ist das im Innern des Dinges befindliche Princip, dem gemäß der Anstoß zur Bewegung in der dem Dinge eigentümlichen Weise aufgenommen wird. Der Stein *fällt*, seiner Natur überlassen, kraft eines solchen Anstoßes; während das Feuer kraft des äußeren Anstoßes gemäß seiner Natur *steigt*. Derselbe Anstoß, wie z. B. die Gegenwart des gemeinsamen Feindes, macht, daß der Vogel fliegt und das Lamm läuft. Von der jeweiligen Verschiedenheit zwischen solchen Bewegungen steht im Dinge selber als leitendes Princip die Natur oder die natürliche Neigung.

Die *zweite* Bedeutung der „Natur" im Dinge hängt mit dieser ersten eng zusammen, sie ist nur eine Anwendung derselben. **Natura dicitur a nascitura.** Es ist die Natur das *Erste* in einem Dinge, auf Grund dessen dann alles andere vorhanden ist. Die Natur des Menschen ist das Verlangen nach Wissen, **naturaliter homo scire desiderat,** sagt Aristoteles; — demgemäß hat er Vernunft, freien Willen, Sinnesthätigkeit und damit verbunden notwendig einen Körper. Die natürliche Neigung ist eben im Dinge selbst das erste Princip davon, daß alle Kräfte und Vermögen in einer Art und Weise eingerichtet sind, welche derselben Genüge leisten kann. Und erzeugt ein Sein das andere, so entsteht zu allererst die Natur, d. h. jene Neigung, welche das Princip für alles andere im selben Dinge ist.

Daraus ergiebt sich die *dritte* Bedeutung, welche der „Natur" beigelegt wird. Das Erste in dem Entstehen eines Dinges ist sein *Wesen*, seine *Substanz*, wonach es eben das ist, was es ist — und dieses Wesen ist auch wieder das Letzte im selben Dinge. Besteht es nicht mehr, so ist es auch mit dem Sein des Dinges selber zu Ende. Das

[1]) Cf. S. th. I., II. qu. 10. art. 1.; — I. d. 17. qu. 11. ad 8. 2. d. 7. q. 1. l. c.

Wesen also, als das Erste im Dinge und das maßgebende innere Princip der Thätigkeit, welchem gemäß alles Einwirken von außen her in jeglichem Dinge grundsätzlich modifiziert wird, ist ganz und gar dasselbe wie „Natur".

Thomas faßt das alles in folgenden Worten zusammen:[1]) „Das Wort Natur dient zuerst zur Bezeichnung der Zeugung lebendiger Wesen. Und weil derartige Zeugung von einem innerhalb des Zeugenden bestehenden Princips herrührt und das weitere Entstehen im Erzeugten auf einem zuerst entstandenen Grundprincip begründet ist, welches maßgebend ist für die hinzukommenden Fähigkeiten und Vermögen, also für alle Thätigkeit, so dient ferner der Ausdruck Natur für die Bezeichnung des inneren Princips jeder Bewegung. Und weil zudem ein solches Princip als formal oder material, als bestimmend oder bestimmbar genommen werden kann, so wird gemeinhin sowohl die Materie als die Form Natur genannt. Durch das Formalprincip aber wird das innere Wesen eines jeden Dinges vollendet und deshalb geschieht es, daß gemeinhin das Wesen eines jeden Dinges, sowie es durch den Begriff ausgedrückt wird, Natur genannt wird."

Daraus erhellt, welches Moment für die Verschiedenheit, resp. Mehrheit der Naturen oder Substanzen das leitende ist. Es ist dies nicht das Gemeinsame oder Nicht-Gemeinsame in den Eigenschaften, wie Spinoza will, sondern die verschiedengeartete Beziehung zur Thätigkeit. In

---

[1]) S. th. I. qu. 29. art. 1. ad 4. Nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscunque motus. Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei quam significat ejus definitio vocatur natura.

welcher Weise ist der Stein das Princip für die Bewegung, also für die ihm entsprechende Thätigkeit? In welcher Weise ist es das Feuer? In welcher Weise ist es die Pflanze? Wie ist das Princip beschaffen, welches im Tiere das Einwirken von außen her aufnimmt? Das ist die Frage, welche hier entscheidend ist.

Mag der Stein Potenzen haben wie die Pflanze, das Feuer ebenso wie das Tier; mag das Tier sehen und der Mensch sehen; der Engel geistige Ideen besitzen gleich dem Menschen; — davon hängt nicht die Bestimmung der Substanz als solcher ab. Nicht die Potenz, und nicht was sein und nicht sein kann, nicht also was selber in sich unbestimmt ist, vermag der Substanz den eigentümlichen Charakterzug zu geben, sondern das, wozu diese Potenz dient, das, was in ihr an Bestimmtheit vorhanden ist. — In welchem Verhältnisse sie steht zum Akte, das ist maßgebend; nicht so ohne weiteres ihr Verhältnis zum unbestimmten Sein. Jede Natur ist **determinata ad unum**; das will sagen: Nur in einer ganz genau abgegrenzten Weise kann sie empfangen oder in Thätigkeit gesetzt werden. Augen hat das Tier und der Mensch — und trotz dieses Gemeinsamen ist das Tier eine vollständig andere Substanz wie der Mensch. Das Sein der beiderseitigen Augen ist dasselbe; aber nicht die Art und Weise, wie das Einwirken des äußeren nämlichen Lichtbildes aufgenommen und festgehalten wird.

Im Menschen ist das Sehen nur Mittel für das geistige Auffassen der Idee und jedes Sehen hat damit im Menschen angeborene Beziehung zu vernünftigem Erkennen; während im Tiere diese natürliche Hinneigung des Sehaktes nicht vorhanden ist. Zu einem anderen „Einem", nämlich zum menschlichen Sehen, bestimmt die menschliche Natur; und zu einem anderen „Einem" bestimmt die tierische. Weder der Mensch noch das Tier kann dieses „Eine", die Hinneigung, der Vernunft zu dienen oder die Abwesenheit dieser Hinneigung, ändern und alles Sehen, sowie alle andere Wirk-

samkeit dieser Art ist in ähnlicher Weise diesem „Einen" unterworfen.

Jegliche Thätigkeit im Menschen ist menschlich sowie jegliche Thätigkeit im Tiere tierisch ist und in der Pflanze trägt alles Wirken den Charakter der Pflanze und zwar kraft der **determinatio ad unum** in der betreffenden inneren Natur. Deshalb sagte Thomas in der oben angeführten Stelle, daß von einer solchen Natur, die da **determinata ad unum** ist, soweit es sie allein betrifft, keine Verschiedenheit in den Substanzen ausgehen kann. Denn eine solche Natur ist nicht Herrin über sich selbst. Soweit diese Natur reicht, soweit ist das Sein gebunden an die eine natürliche Neigung und muß gemäß dieser einen Neigung alles von außen Kommende in sich aufnehmen. Es ist selbstverständlich, daß von einer solchen Einheit keine Verschiedenheit oder Mehrheit ausgehen kann. Sie ist angewiesen, von außen her bethätigt zu werden und hat innerhalb ihrer selbst die Neigung, wonach solche Bethätigung ein ganz besondere Richtung und zwar immer ein und dieselbe verfolgen soll.

Im Verhältnisse zum Sein kann sie sein und nicht sein; das ist gemeinsam allen solchen Naturen. Aber damit, nämlich mit einer Indifferenz für das Sein, ist keine Bestimmtheit in der Substanz, weder das Eine noch das Mehrere, verbunden. Ist aber eine solche Natur, wird also das an sich unbestimmte Sein vorausgesetzt, wie das im vorigen Kapitel in der Besprechung des **ens commune** erklärt worden, so kann die eine nicht in der Weise Sein und Thätigkeit tragen, wie die andere; — darin ist die substantielle Verschiedenheit der Dinge.

Damit ist nun wohl diese Verschiedenheit in ihrer subjektiven Begründung gegeben; soweit sie nämlich entsteht, inwiefern das empfangende Subjekt das Princip der Thätigkeit und des Seins in sich enthält. Es bleibt aber noch Frage nach dem wirkenden Grunde dieser Verschiedenheit.

Da steht nun der Natur, wie sie bis jetzt definiert

worden ist, durchaus gegenüber das Wissen. Ist die Natur nur ein Princip, nur ein Anfang der Bewegung zum Zwecke hin und zwar im Dinge selbst; so enthält das Wissen oder die Idee bereits ihren Gegenstand in sich, ist insoweit sich selber Zweck. Sie ist eins mit dem Erkannten und kann somit nach außen hin die Richtschnur des Zweckes in demselben Maße geben, als die Einheit mit dem Gegenstande tief ist. Kann die Natur eines Dinges nur nach einer bestimmten Seite hin empfangen und demgemäß thätig sein, nur also z. B. als menschliche oder als tierische, so kann das Wissen sich auf verschiedene Naturen erstrecken, je nachdem der erkannte Gegenstand dies gestattet. Ist die Natur nur Wesen oder Vermögen für das thatsächliche Sein, so schließt das Wissen, soweit es reicht, alle Indifferenz aus und ist an sich, weil voll bestimmt, auch bestimmend.

Dem Wissen also liegt es ob, zu bestimmen und zu wirken in demselben Maße, als es Wissen ist. Der Natur ist es zukömmlich, bestimmbar zu sein, zu empfangen in demselben Maße als sie Natur ist. Nun besteht aber in jedem Dinge eine Natur, denn ein jedes besitzt ein Wesen und damit eine gewisse beschränkte Neigung zum thatsächlichen Sein und zum Wirken. Dieser Natur entspricht somit ganz und gar das subjektive Sein und die Thätigkeit des betreffenden Dinges. Keines dieser Dinge kann im Bereiche seiner Natur und demgemäß im Bereiche seines Seins weder auf sich selber nach allen Seiten hin frei einwirken, noch auf andere Dinge. Auf sich selber nicht, denn die Natur ist bloß Neigung oder Princip, in einer ganz gewissen Weise Sein zu empfangen; es kann also nicht sich selber Sein geben. Nicht auf andere Dinge, denn jede Natur ist **determinata ad unum**; kann somit nur in ihrer Weise wirken und sein. Nur auf sich selbst schaut an sich allein betrachtet jegliche Natur.

Soll demnach eine Natur bestehen und thätig sein können, so kann dies in letzter Linie nicht von einer anderen

ähnlichen Natur, oder von etwas, was wieder eine Natur besitzt, kommen. Es muß die Wirkung schließlich von einem Sein ausgehen, das nur Wissen ist, das also nur wirkt und niemals empfängt, das da keine solche Natur in sich selber einschließt.

Von diesem Sein kommen die Naturen mit ihren verschiedenen Neigungen. Von diesem Sein geht in letzter Linie alle und jede Wirksamkeit aus, durch welche die Naturen miteinander in harmonische und zweckgemäße Verbindung gesetzt werden. Ist es einer beschränkten Natur eigen, auch zu wirken, so hat sie dieses Eigene nur gerade insoweit, als sie es von diesem Sein erhalten hat, was da nur Wissen ist und als sie von der eigenen Natur losgelöst ist.

Deshalb definiert Thomas die Naturen der Dinge, insoweit sie als eine Gesamtheit aufgefaßt werden, also die sogenannte Natur oder das Universum bilden, mit folgenden Worten: „Die Natur ist der Grund für die Wirksamkeit der göttlichen Weisheit, inwieweit dieser Grund von Gott in die Geschöpfe selber hineingelegt worden und gemäß dieses inneren Grundes werden die Dinge zu ihrem Zwecke hingeleitet" **(natura est ratio artis divinae, indita rebus, qua moventur ad suos fines; cf. III. c. g. c. 3. Phys. 2. lect. 4.; lect. 12.).**

Dies wird um so klarer werden und das Spinozasche Argument in seiner vollen Richtigkeit erscheinen, wenn im folgenden Paragraphen der Begriff der wirkenden Ursächlichkeit eingehender beleuchtet sein wird. Zuvor sei noch hervorgehoben, wie die moderne pantheistische Wissenschaft dieser Ursächlichkeit ratlos gegenübersteht.

190. Das Schopenhauersche Princip.

Im hervorstechendsten Maße erscheint die Unfähigkeit der pantheistischen Wissenschaft, der wirkenden Ursache gerecht zu werden, bei Schopenhauer. Dieser Philosoph griff den von den Idealisten verfahrenen Karren von der entgegen-

gesetzten Seite an, trieb aber damit nur einem weit tieferen Abgrunde zu. Die Idealisten hatten die allgemeine, absolute Idee an die Spitze gestellt und aus ihr, mochte sie als einfache Idee oder als absolute Identität oder sonstwie aufgefaßt werden, alles Sein entwickelt. Schopenhauer aber stellt an die Spitze ganz im Gegenteil nicht das zu entwickelnde Vermögen, sondern die Kraft, das Einzelne, die Thatsächlichkeit, den Willen. „Alle Kraft ist Wille," heißt es bei ihm, „aller Wille ist Einer; nichts ist real, als Wille und Kraft, also ist alles Reale in dem Einen Willen befaßt. Der Eine, unteilbare Wille spaltet sich nur in seinen Akten oder Aktionen zur Vielheit und kehrt dieselben gegeneinander."

Da ist schon ein Princip als leitendes anerkannt, welches seiner ganzen Natur nach nichts bewirken kann. Die Idee vermag an und für sich wenigstens wirkende Ursache zu sein, denn von ihr kann die Verschiedenheit und Mehrheit herrühren. Es ist eben der Vernunft gegeben, mehrere Wesenheiten zu Erkenntnisgegenständen zu haben und zwar dieselben als solche, soweit sie erkannt werden, in sich selbst zu besitzen. Die Vernunft hat ihren **terminus** innerhalb ihrer selbst. Sie ist somit, inwiefern sie thatsächlich erkennt, in sich vollkommen. Was aber wirken soll, das muß insoweit selber erst vollkommen sein; **natura a perfecto sumit principium**, sagt Thomas. Sowohl also nach der Seite hin, daß die Vernunft jenes erkennt, was nicht sie selbst, sondern verschieden von ihr ist, und zwar daß sie in der allem Erkennen zu Grunde liegenden Einheit dies als verschiedenes als **forma alterius** (vgl. oben), erkennt; sowie nach der anderen Seite hin, daß die Vernunft ihren Gegenstand in sich hat, soweit dieser der Erkenntnis unterliegt und somit in sich vollendet, ja mit dieser ihr eigenen Immanenz den subjektiven Grund der Vervollkommnung für die eigene Substanz und die anderen Fähigkeiten bildet; — nach beiden Seiten hin kann der Vernunft das Wirken zugeschrieben werden.

Von allem diesen aber bildet der Wille das gerade Gegenteil und enthält somit innerhalb seiner selbst, in seinem eigenen Wesen nämlich die absolute Unmöglichkeit, in irgend welchem Stande oder Zustande der nächstwirkende Grund zu sein. Er hat 1) den von ihm begehrten Gegenstand nicht in sich, sonst begehrte er selben nicht; und 2) wird er in solcher Weise eins mit ihm, daß der Gegenstand nicht mehr in seinem subjektiven Sein als verschieden vom Willen, sondern als materiell durchaus eins mit ihm, als dessen Gut und Befriedigung zu betrachten ist.

In Beziehung auf den ersten Punkt sagt Thomas bei jeder Gelegenheit, wenn er davon spricht: Der Erkenntnisgegenstand unterscheide sich dadurch vom Gegenstande des Willens, daß der erstere in die Vernunft trete und demgemäß erkannt werde, während der Wille nach außen treibt, um sein Gut zu besitzen. Eine Immanenz des Willens ist nur insoweit vorhanden, als der gewollte Gegenstand vernünftig, d. h. kraft seiner allgemeinen Substanz erkannt und dem entsprechend in der Vernunft ist; der Wille an sich aber strebt nach der Einheit mit dem einzelnen Sein als solchem und nicht nach der allgemeinen Substanz, wenn er auch, vorausgesetzt, daß er vernünftig geregelt ist, gemäß der Richtschnur der Substanz sein einzelnes Gut will.

Mit Rücksicht auf den zweiten Punkt ist wohl zu bemerken, daß die intellektuelle Einheit des Erkennenden und Erkannten ein vollendetes Princip der Thätigkeit ist; die reale Einheit aber des Wollenden mit dem Gewollten eher der erstrebte Zweck, das Ende aller betreffenden Thätigkeit: weit mehr das gewirkte Sein, als das wirkende. Der Wille wird der gewollte Gegenstand, insoweit dieser letztere, sollte er selbst das eigene Sein verlieren, vollbesessenes Eigentum, die Freude des Willens wird.

Ist sonach das Schopenhauersche Princip bereits in seiner tiefsten Wurzel ungeeignet, um ein „Wirken" zu erklären, so erscheint dies noch mehr, wenn es nach den Schopenhauer-

schen Ideen weiter erwogen wird. Es ist dann das Spinozasche Argument, welches im Anfange citiert worden, so recht zutreffend.

191. Weitere Darlegung des Schopenhauerschen Systems.

„Die Welt ist meine Vorstellung," so beginnt Schopenhauer das erste Buch seines Hauptwerkes: Die Welt als Wille und Vorstellung. Dieser Satz gilt für jedes lebende und erkennende Wesen, wiewohl der Mensch allein ihn in das reflektierte abstrakte Bewußtsein bringen kann; er gewinnt dieses Bewußtsein durch die philosophische Betrachtung. Das Zerfallen in Subjekt und Objekt ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstraktiv oder intuitiv, rein oder empirisch, überhaupt möglich und denkbar ist. Alles, was für die Erkenntnis da ist, also die ganze Welt, ist nur Objekt mit Beziehung auf das Subjekt, Anschauung für den Anschauenden, Vorstellung. Alles, was irgendwie zur Welt gehört oder gehören kann, ist unabweisbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da.

Schopenhauer glaubt durch den bloßen Satz: „kein Objekt ohne Subjekt," ähnlich wie Fichte durch den Satz: „kein Nicht-Ich ohne Ich," die Subjektivität unserer Kenntnis reiner erfaßt und klarer erwiesen zu haben als Kant, der zu seiner subjektivistischen Erkenntnislehre durch eine ins einzelne gehende Betrachtung der Art und Weise gelangte, wie durch das menschliche Subjekt die Erkenntnis bedingt sei; für Kant sei daher auch noch ein „transcendentales Objekt" oder „Ding an sich" übrig geblieben, welches Schopenhauer negiert.

Schopenhauer führte die Andeutung aus, welche Schelling (Werke, Abtl. I, Bd. 7, S. 350—352) gegeben. Er stellt eine besondere Art des Monismus, einen Pantheismus des Willens (den Panthelismus) auf, wo alle Dinge Willen sind, die ein Urwille in sich begreift.

Der Philosoph aber konstatiert bereits selber den Widerspruch, welchen die Verbindung des subjektiven Idealismus mit dem unumschränkten Realismus des Willens enthält. Die allen in die Augen springende Konsequenz des subjektiven Idealismus, die auch Schopenhauer mehr oder minder deutlich ausspricht, wäre nämlich der Satz: alles Vorgestellte ist nur (subjektive) Vorstellung. Gerade diesen Satz aber verweist Schopenhauer als „theoretischen Egoismus" ins Narrenhaus, obwohl er denselben für unwiderleglich erklärt.

Der Idealismus läßt keine Kompromisse mit sich schließen: Entweder ist alles von mir Vorgestellte nur meine Vorstellung, dann ist auch der von mir vorgestellte Wille nur meine Vorstellung ohne transcendente Realität, also der realistische Willensmonismus ein falsches System; — oder ich bin berechtigt, aus der bewußten Wahrnehmung meines Willens auf die reale Existenz meines Willens zu schließen. Dann bin ich eben so berechtigt, aus meiner bewußten Wahrnehmung meiner Uhr auf die objektive Existenz meiner Uhr zu schließen. Dies heißt aber nichts anderes, als daß der subjektive Idealismus falsch ist.

Daß die ganze mir bekannte Welt eben damit und insoweit eine von mir vorgestellte sei, ist eine Tautologie, die niemand bestreitet. Daß sie aber nur eine von mir vorgestellte, d. h. daß sie nicht wäre, wenn ich (oder ein anderes Subjekt) sie nicht vorstellte, das ist der Irrtum des Idealismus, der keinen Kompromiß mit Schopenhauers Ausnahme zuläßt, daß sie doch jedenfalls zum mindesten Wille sei. Schopenhauer erklärt denn auch die wahrgenommene Vielheit der Dinge für subjektiven Schein.

Zudem bleibt bei Schopenhauer die Frage unerledigt, ob und inwieweit die Vorstellungen im Subjekt mit demjenigen, was nicht dieses Subjekt (nicht der betreffende Wille) ist und was nicht bloß in ihm, sondern an sich selbst existiert, in Übereinstimmung stehen. Der Satz: „kein Objekt ohne

Subjekt" löst keine Schwierigkeit, sondern setzt sie alle voraus. Dagegen hat doch Kant durch eingehende Betrachtung der „Bestandstücke" unserer Erkenntnis, wiewohl er nicht zum Ziele gekommen, wenigstens in gewissem Sinne einen Weg dazu finden wollen. Schopenhauer aber konstatiert den Widerspruch ausdrücklich als solchen und nimmt ihn in sein System auf.

Das Ding wird erst im Verhältnisse zum Subjekt wirkliches Objekt (oder Nicht-Ich); es kann nicht ohne das „Subjekt" ein „Objekt" sein; es kann aber ohne „Objekt", also ohne vorgestellt zu sein, ein Ding sein. Dasselbe kann selbstverständlich nicht ohne das Subjekt erkannt werden. Aber das Subjekt kann dasselbe entweder so auffassen, daß es ihm die bloß subjektiven Elemente als wären sie objektiv mit zuschreibt oder so, daß es abstraktiv vermittelst einer Reflexion auf den Erkenntnisprozeß selber das bloß Subjektive ausscheidet und rein solche Elemente festhält, von welchen sich — zwar nicht unmittelbar durch Vergleichung mit dem Ding an sich, was ein Ungedanke wäre, aber mittelbar durch wissenschaftliche Betrachtungen — darthun läßt, daß sie auch objektiv gültig, d. h. Eigenschaften der Dinge an sich seien. Die letztere Erkenntnis, welche Kant zur Annahme seines „Dinges an sich", also zur Annahme von etwas, was nicht identisch mit dem Subjektiven ist, geführt hat, geschieht nicht ohne das Subjekt, aber ohne Verwechselung des Subjektiven mit dem Objektiven.

Schopenhauer verwickelt sich noch mehr im zweiten Buche seiner „Welt als Wille und Vorstellung". Da möchte er wohl eine objektiv gegebene Idee; aber zugleich soll diese Idee, insofern sie im Begriffe dem Geiste gegenwärtig ist, inhaltslos und leer sein. Er spricht sich folgendermaßen aus: Die Idee darf zuvörderst nicht verwechselt werden mit dem Begriffe. „Der Begriff ist abstrakt, diskursiv; innerhalb jener Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt; jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faß-

lich; durch Worte ohne weitere Vermittlung mitteilbar; durch Definition zu erreichen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant zu definieren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt ..., sie ist nicht schlechthin, sondern nur bedingt mitteilbar, indem die aufgefaßte und im Kunstwerke wiederholte Idee Jeden nur nach Maßgabe seines individuellen Wertes ausspricht." „Der Begriff gleicht einem toten Behältnisse, in welchem das, was man hineingelegt hat, wirklich nebeneinander liegt, aus welchem sich aber nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hineingelegt hat. Die Idee hingegen ... gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag."

Demnach wären nach Schopenhauer die Begriffe die **universalia post rem**, das Ergebnis der Denkarbeit; die Ideen aber die **universalia ante rem**, die Repräsentanten der verschiedenen Gattungen. Nun geben die Ideen das Wesen der Dinge in der Form von Vorstellungen, der leitenden Richtschnur für den vollen bewußten Begriff, wieder; sie wären also dasselbe, wie das Kantsche „Ding an sich", die geheimnisvolle Grundlage alles Seins und Denkens. Sehen wir ab von der Frage, woher diese Ideen, die offenbar nicht vom Willen herrühren und als „anschaulich", als „Lebensquelle", also als von seiten des Objekts existierend, durchaus nicht mit selbem identisch sein können, eigentlich herkommen und wie sie ihre zeugende Kraft bethätigen sollen. Prüfen wir nur das nächstliegende. Wie verhält sich diese Idee zum Begriff? Wie verhält sie sich zum Sein?

Nach idealistischen Principien und übrigens auch nach wiederholten Aussprüchen Schopenhauers selbst ist dem Wesen der Dinge Raum, Zeit, Kausalität und überhaupt jede Relation fremd. Natürlich müssen dann aber die Ideen, welche ja das Wesen der Dinge „vertreten" sollen, dieser Formen

und Kategorien ebenfalls entbehren; sonst fielen sie in die Klasse der Begriffe zurück, die nicht in ihrem Innern, sondern nur ihrer äußeren Grenze nach bestimmt sind, während sie, die Ideen, doch gerade im Innern bestimmt und lebendig und nach außen hin ohne Ende anwendbar sind.

Da entsteht jedoch die Frage, was, wenn alle diese Kategorien und Formen wie Zeit, Raum abgezogen werden, was dann als der Inhalt der Idee, als ihr „Leben" und ihr „Zeugungsprincip" zurückbleibt. Was bleibt vom Tiere übrig, wenn ich als örtliche, zeitliche Verhältnisse abziehe seine Farbe, seine Gestalt, seine charakteristische Handlungsweise, die innere Lage seiner Teile, seine Art zu leben, sein Benehmen; ferner als Relationen auf anderes, namentlich als kausale oder teleologische Beziehungen, die seinem Elemente, den klimatischen Verhältnissen, seinen Feinden und seiner Nahrung, sowie der Art und Weise seiner Fortpflanzung angepaßten Eigentümlichkeiten und Instinkte? Worin wäre dann das Wesen und demgemäß die Idee des Tieres zu setzen?

Man bemerke wohl, daß bei Schopenhauer das oberste Princip das Einzelne, die Kraft, das Wirkliche ist; daß also gar nicht einmal daran gedacht werden kann, als Inhalt der Idee sowie des Wesens ein Vermögen für das Sein zu setzen. Das Wirkliche aber besteht als solches nur in Zeit und Ort und in Beziehungen zu anderem Sein.

Nichts bleibt dann gerade nach Schopenhauer vom Tiere übrig, wenn ich das Gesagte abgestreift habe. Es ergiebt sich das bestimmungslose „Ding an sich". Wie soll zudem der Begriff in seinem Innern unbestimmt und leer sein; wenn die Idee, welche der Begriff dem Subjekte vergegenwärtigt, um ein richtiges Urteil über die Dinge zu vermitteln, nach Schopenhauer inhaltsvoll, lebendig, zeugungskräftig ist! Aus allem dem geht hervor, wie für Schopenhauer ein eigentliches Wirken unmöglich ist.

Der Wille kann nicht wirken, denn er trägt in sich

keinerlei Bestimmtheit und ist zudem, wie Schopenhauer in gewissem Sinne sehr richtig sagt, eine Einheit mit dem einzelnen Gewollten, also nicht Quelle der Verschiedenheit zwischen dem Wirkenden und Gewirkten; — die Idee kann nicht wirken, denn alles Gewirkte ist einzeln, die Idee aber ist „eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend", enthält also in sich keinerlei Bestimmtheit für einzelnes; — der Begriff kann wiederum nicht wirken, denn er gehört zwar einem einzelnen Subjekte an, hat aber in sich gar keine Kraft, ist rein „abstrakt", „ein totes Behältnis". Obgleich Schopenhauer das Wirkliche, die Kraft, an die Spitze stellt, kommt er trotzdem und zwar noch weniger als die anderen Pantheisten zu einer wahrhaft wirkenden Ursächlichkeit. Sehen wir, wie die hier verteidigte Philosophie dazu gelangt, und welchen Begriff sie mit dieser Art Ursächlichkeit verbindet. Es wird sich dann nach dieser Seite hin eine noch eklatantere Unmöglichkeit innerhalb des Schopenhauerschen Systems und überhaupt innerhalb des Pantheismus ergeben.

192. Der Begriff der wirkenden Ursache.

Aristoteles (II. Physic. c. III. text. IX. et I. de Generat. text. LV.) bestimmt den Begriff der wirkenden Ursache dahin: „Bewirkende Ursache ist jenes Sein, von welchem als vom ersten Princip die Veränderung sowohl als auch das Beharren für ein Ding ausgeht;" [1]) oder kürzer: „Bewirkende Ursache ist jedes Sein, insoweit es den Anstoß zur Bewegung giebt" **(unde incipit motus)**. Wir zergliedern diese Definition.

Die bewirkende Ursache ist 1) ein Princip, von welchem etwas ausgeht — und in dieser Beziehung hat sie denselben Charakter wie jegliche Art Ursächlichkeit, denn von einer jeden geht etwas aus. Sie stimmt in diesem Punkte selbst mit der Privation überein. Denn daß ein Sein etwas haben

[1]) Unde primum principium est mutationis et quietis.

kann, gleichwohl aber es thatsächlich nicht hat, ist der erste, wenn auch negative Ausgangspunkt dafür, daß es dieses selbe einmal auch thatsächlich erhält. 2) Dadurch daß die bewirkende Ursache das erste Princip für die Veränderung oder für das Beharren oder im allgemeinen für die einzelne Bewegung ist, unterscheidet sie sich sowohl von der Formalursache als auch von der Materialursache oder von der Natur des Dinges; denn diese sind nur innerhalb des Dinges selbst maßgebende Ursachen oder positive Ausgangspunkte der Bewegung, bedingen also, da beide an sich nur in potentia sind, um thatsächlich wirken zu können, einen äußeren Anstoß als erste Ursache der Veränderung. 3) Durch denselben Zusatz „das erste Princip" unterscheidet sich die bewirkende Ursächlichkeit auch a) von der Privation; denn diese ist nur nebenbei Princip, unter der Voraussetzung nämlich, daß ein Vermögen schon besteht und daß dieses Vermögen das zu Bewirkende nicht thatsächlich bereits hat — und b) vom Zwecke, denn dieser ist nicht die erste Ursache von der Bewegung an sich, sondern nur von der Idee zur selben. Demnach haben, um diese Bestimmungen und Unterschiede auch in den Worten der Definition ausdrücklich hervorzuheben, die Neueren dieselbe so gefaßt: **causa efficiens est principium extrinsecum per se, a quo primo profluit motus.**

Dabei drückt das „**principium**" die allgemeine, jeder Ursächlichkeit gemeinsame Art aus. „**Extrinsecum**" trennt die bewirkende Ursache von der formalen und materialen, denn diese sind im Dinge selbst, **principium intrinsecum.** „**Per se**" trennt sie von der Privation, denn diese ist nur **per accidens** Ursache, da von ihr nichts Positives ausgeht. „**Profluit**" trennt die bewirkende Ursache von der Zweckursache, von welcher nicht unmittelbar die Bewegung ausgeht, sondern nur die Absicht geregelt wird. Zudem ist der Zweck nicht allein reines **principium**, sondern auch **terminus**, indem er das Ende und die Richtung der Veränderung in sich enthält.

Wenn gegen diese Definition eingewendet wird, 1) die bewirkende Ursache sei gar nicht als „erstes" Princip zu bezeichnen, sondern der Zweck, der ja alles leiten muß und somit auch von Aristoteles die **causa causarum** genannt wird, so ist darauf zu erwidern, daß jede der vier positiv verschiedenen Arten von Ursächlichkeit in ihrem Kreise die erste ist: die materiale innerhalb des Dinges im Empfangen; die formale gleichfalls innerhalb des Dinges im Bestimmen; die finale in der Verleihung der Zweckrichtung. Die effiziente oder bewirkende ist nun die erste, wie Aristoteles treffend hinzufügt, in der Ausführung, in der Bewegung selber; sie giebt in ihrem jedesmaligen Bereiche den ersten Anstoß zur wirklichen Bewegung.

„In ihrem Bereiche." Damit ist die Antwort gegeben auf einen zweiten Einwand, der gegen die Formulierung des fraglichen Begriffes erhoben wird. Es scheint nämlich nach dem Wortlaute des letzteren bloß eine einzige wirkliche causa efficiens möglich zu sein, die erste, da von keiner anderen gesagt werden kann, sie sei das erste Princip für die Bewegung. Dem ist jedoch nur scheinbar so. Denn es muß in Betracht gezogen werden, daß es in der Natur viele mehr oder minder in sich abgeschlossene Seinsordnungen giebt. Je nachdem also eine solche Seinsordnung für sich betrachtet wird, muß in ihr ein erstes Princip als der erste Anstoß zur Bewegung angenommen werden. Kommt jedoch die Verbindung in Betracht, in welcher sie mit anderen Seinsordnungen steht, so wird man für alle insgesamt wieder ein erstes Princip anzunehmen genötigt sein, dessen Einfluß auf alle sich erstreckt und im Verhältnisse zu welchem dann jenes Sein, was da für die Glieder der einzelnen Seinsordnung ein erstes Princip war, nun ein abgeleitetes, empfangendes wird. So ist für die irdische Entwicklung, inmitten deren wir leben, die Sonne das erstbewegende Princip und wieder eine andere Sonne oder etwas ähnliches wird für eine andere Entwicklung erstes Princip sein.

Für die Verbindung und das harmonische Zusammenwirken dieser beiden Seinsordnungen kann aber keines dieser „Erst"-principien maßgebend sein; sondern letztere stehen in einem abhängigen Verhältnisse zu jenem anderen dritten Princip, das da keines von beiden ist, wohl aber den Anstoß für die Bewegung dieser zwei Seinsordnungen einschließt, somit nicht nur mit Bezug auf eine, sondern auf alle beide maßgebend ist.

So hat auch z. B. innerhalb der irdischen Entwicklung die Pflanze oder der menschliche Körper in sich selbst ein erstes Princip der Bewegung für die Teile. Die Beziehungen aber der einen Pflanze zu der anderen und zu allen anderen Körpern dieser Seinsordnung unterliegen schließlich jenem Princip, welches an der Spitze der ganzen irdischen Entwicklung steht. Es giebt demgemäß mehrere thatsächliche wirkende Ursachen; nur daß der Bereich für eine jede abgegrenzt ist. Die schlechthin erste allein hat für ihren Einfluß einen Bereich, der keine Grenzen kennt.

Ebenso sind die Instrumentalursachen, wie z. B. die Feder in der Hand des Schreibers, wahrhaft wirkende Ursachen; nur freilich in ihrem Bereiche als Instrumentalursachen. Sie sind im Vergleiche zu der Formal- und Materialursache, die in den verursachten Dingen aus ihnen folgt, wie z. B. die Feder im Vergleiche zur geregelten Schrift, soweit es auf die Ausführung allein ankommt, erste Ursachen; mögen sie auch an sich betrachtet in Beziehung zu jener Ursache, welche sie gebraucht, untergeordnete, zweite Ursachen, **causae secundae**, sein.

193. Die Gegner der Existenz einer wirkenden Ursache.

Nicht nur aber die Formulierung des Begriffes der wirkenden Ursache wird bestritten, sondern die Möglichkeit der letzteren. Es ist ja nicht der einzige Fall, daß der Begründer einer Lehre, deshalb die Existenz einer Wahrheit im allgemeinen leugnete, weil er diese Wahrheit mit seinem System nicht in Übereinstimmung zu bringen vermochte.

Locke schließt in seinen essays über den Verstand des Menschen alle menschlichen Kenntnisse in die Grenzen der sinnlichen Erfahrung ein. Der Sinn aber erkennt nur die Aufeinanderfolge der sinnlichen Eindrücke, nicht aber einen Zusammenhang zwischen denselben wie zwischen Ursache und Wirkung. Demnach läßt er auch lib. II. c. 26. §. 1 die wirkende Ursächlichkeit lediglich in einer mechanischen Aufeinanderfolge bestehen.

So ward die Grundlage hergestellt für die Leugnung einer wahrhaft wirkenden Ursächlichkeit. Hume hat die von Locke gegebene Idee weiter ausgeführt: „Die einzelnen Ereignisse folgen sich allerdings; aber wir können auch nicht den geringsten inneren Grund dieser Verbindung wahrnehmen. Wir sehen, wie sie sich berühren, aber wir sehen nicht ihren organischen Zusammenhang. Da wir uns schließlich keine Idee von Dingen bilden können, die niemals unsere äußeren Sinne noch unseren inneren Sinn berührt haben, ist doch die Idee bloß die Kopie des sinnlichen Eindrucks oder der Conception, so erscheint es unzweifelhaft, daß uns jede Idee fehlt von Vermögen und von der darauf begründeten inneren Verbindung des verschiedenartigen Seins, und daß diese Ausdrücke absolut nichts bezeichnen sei es für die Wissenschaft sei es für das gewöhnliche Leben. Nur Thatsachen wirken auf unsere Sinne ein, nicht Vermögen. Nur die Gewohnheit verführt uns zu urteilen, daß, wenn das eine existiert, auch das andere von zwei Dingen existieren wird" (Essay 7, über die Idee des Vermögens oder die notwendige Verknüpfung der Dinge).

Durch Erfahrung allein, so etwa der weitere Inhalt der Lehre Humes in dieser Beziehung, erlangen wir die Kenntnis des Kausalnexus der Dinge, indem wir nämlich finden, daß gewisse Objekte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos a priori durch den

Verstand erschlossen werden. Ein Stein fällt sogleich zur Erde, wenn er in der freien Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse **a priori** das geringste entdecken, woraus sich erkennen ließe, daß der Stein sich nicht eben so gut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger wie die Art der Wirkung, kann der Verstand die notwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung **a priori** erkennen.

Hieraus folgt, daß das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühungen sind vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elasticität, die Schwerkraft, die Kohäsion der Teile, die Mitteilung der Bewegung durch den Stoß, das sind wahrscheinlich die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unkenntnis über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben. Das Analoge gilt für die Moralphilosophie und Erkenntnislehre. Die geometrischen Grundsätze, so scharf ihr Ausdruck und die Bündigkeit ihrer Schlüsse ist, können auch nicht weiterhelfen. Sie dienen nur bei der Entdeckung und Anwendung der Naturgesetze; diese selbst aber müssen vermittelst der Erfahrung erkannt werden.

Wenn wir ähnliche sinnliche Beschaffenheiten wahrnehmen, so erwarten wir aus ihnen ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben. Worauf aber beruht diese Erwartung? Könnte man irgendwie vermuten, daß der Lauf der Natur sich ändern und das Vergangene keine Regel mehr für das Künftige abgeben werde, so würde alle Erfahrung unnütz sein und für weitere Folgerungen keine Quelle mehr

bilden. Das Princip, welches die Erwartungen ähnlicher Wirkungen bestimmt, ist keine Erkenntnis verborgener Kraft, durch welche etwa ein Ding das andere hervorbringt; es ist dies lediglich die Gewohnheit. Der Verstand wird, wenn sich einander ähnliche Fälle wiederholen, durch die Gewohnheit bestimmt, zu glauben, es werde das Erwartete in Wirklichkeit eintreten. Wir fühlen bei oft sich wiederholenden Verknüpfungen von Ereignissen den Zusammenhang derselben und übertragen dieses Gefühl auf die Gegenstände.

Hume selbst aber fühlte das Unzureichende einer solchen Erklärung und half sich mit einer groben Inkonsequenz und inklusiven Anerkennung der causa efficiens darüber hinweg. Das Tier, welches in die Falle geht, der bloße Praktiker, der nur Routine hat und in außergewöhnlichen Fällen durch Beharren bei seiner Gewohnheit ins Unglück gerät, mögen wohl in etwa diejenige Erscheinung zeigen, welche von Hume psychologisch erklärt wird. Der Mensch aber überlistet das Tier und der ernste Denker vermeidet die Fehler des bloßen Praktikers. Dazu bemerkt der Philosoph: „Das Moment, von welchem die Wirkung abhängt, ist oft mit fremden und äußeren Umständen verwickelt; die Abtrennung derselben erfordert oft große Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Scharfsinn;" es bedarf dann einer weiteren Reihe von Schlußfolgerungen. Damit ist aber die objektive Norm des Kausalbegriffes anerkannt.

Soweit die Lehre Humes. In ihren Grundzügen ist sie bereits ausgesprochen, wie Aristoteles berichtet, von den Megarikern, die da lehrten, nur dann könne ein Sein wirken, wenn es thatsächlich wirkt; wirkt es aber thatsächlich nicht, so könne es auch nicht. Nur also das Thatsächliche, was unmittelbar durch den sinnlichen Eindruck wiedergegeben wird, in keiner Weise eine Potenz oder ein Vermögen, sei Princip des Wirkens. Der Architekt, so zeigten diese Philosophen an einem Beispiele ihre Lehre, könne nur bauen,

wenn er thatsächlich baut. Sie nahmen kein eigentliches Vermögen an, welches auch mitten im Akte Vermögen bleibt für das Nichthandeln und obgleich es thatsächlich nicht wirkt, trotzdem Vermögen bleibt, um zu wirken. Ein solches Vermögen in den Dingen, wie dies als Vermögen die Vernunft allein in sich aufnehmen kann, konnten sie nicht auffassen und sahen deshalb nur die sinnliche Thätigkeit für die eigentliche Quelle der Erkenntnis an (cf. VIII. metaph. c. III. vol. II. Didot p. 565).

194. Das Princip Leibnitz' von der Potenz oder dem Vermögen.

Dagegen stellt Leibnitz das einzig richtige Princip auf: [1]) „Das Vermögen ist dasselbe, wie im lateinischen potentia; es steht dem Akte gegenüber und der Übergang vom Vermögen zum Akte heißt Veränderung. Das ist präcis, was Aristoteles unter dem Ausdrucke Bewegung versteht, wenn er sagt, daß die Bewegung der Akt der Potenz als Potenz oder die Bethätigung der Potenz ist. Man kann somit sagen, daß das Vermögen im allgemeinen die Möglichkeit der Veränderung ist. Da nun eine solche Veränderung oder der Akt eines solchen Vermögens Thätigsein oder Bestimmen von seiten des einen Subjekts ist und Empfangen oder Leiden von seiten des anderen, so wird es auch zwei Arten von Vermögen geben; die eine Art wird die thätigen,

---

[1]) Leibnitz: nouveaux essais sur l'entendement humain l. II. ch. 21: La puissance repond au latin potentia; elle est opposée à l'acte; et le passage de la puissance à l'acte est le changement. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de mouvement, quand il dit que c'est l'acte, ou peut-être l'actuation de ce qui est en puissance. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement. Or, le changement ou l'acte de cette possibilité étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive, l'autre active.

bestimmenden, aktiven Vermögen umfassen, die andere die leidenden, bestimmbaren, passiven."

Wird zu dieser Erklärung noch jene hinzugefügt, welche Leibnitz in den Principien der Philosophie giebt, so haben wir die Brücke, um 1) das Wesen der causa efficiens, 2) die Bedingungen ihrer Wirksamkeit und 3) die Einteilung in ihre verschiedenen Arten zu veranschaulichen.

Ratiocinia nostra (so Leibnitz in principia philosophiae, seu theses in gratiam Principis Eugenii nr. 31 et 32) duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis, vi cujus falsum judicamus quod contradictionem involvit; et verum, quod falso opponitur vel contradicit. — Alterum est principium rationis sufficientis, vi cujus consideramus nullum factum reperiri posse verum, aut veram existere aliquam enunciationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur ita potius sit quam aliter, quamvis rationes istae saepissime incognitae esse queant.

Dazu ergänzend nennt Leibnitz (liber tentaminum Theodiceae, de bonitate Dei, libertate hominis et origine mali nr. 44) dieses Princip des hinreichenden Grundes das Princip der bestimmenden Ursache rationis determinantis: nihil unquam evenit, cujus non existat aliqua causa vel saltem aliquod determinans, hoc est, aliquid, quod inservire possit ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat quam non existat et cur hoc modo potius quam alio quolibet. Damit hat Leibnitz mit größter Entschiedenheit das Wesen in der Wirksamkeit der bewirkenden Ursache gekennzeichnet; sie ist in letzter Linie der Grund, weshalb ein Ding so ist und nicht anders. In welcher Weise der letztgenannte Grundsatz zu beschränken oder bloß deutlicher auszudrücken ist, wird alsbald hervortreten.

195. Das Wesen der wirkenden Ursache in ihrem Einflusse auf das Gewirkte, soweit es auf ihr Subjekt ankommt.

Wodurch wirkt unmittelbar die wirkende Ursache? Ist ihre Substanz schon aus sich selbst heraus das Princip des Wirkens oder bedarf es dazu noch eines anderen Princips? Thomas giebt die Antwort so klar wie sie nur gewünscht werden kann:[1]) „Der Umstand selber, daß die zur Substanz hinzutretende Eigenschaft, daß eine **forma accidentalis** das Princip der Thätigkeit ist, rührt daher, daß es dies von der substantialen Form hat, und deshalb ist diese letztere das erste entfernte Princip des Thätigseins, nicht aber das nächste."

Sonach hält Thomas und zwar hier gegen Scotus daran fest, daß die substantiale Form nicht unmittelbares und nicht für sich allein Princip des Wirkens ist, sondern nur entfernteres, radikales; nämlich vermittelst einer accidentalen Form, einer zur Substanz hinzutretenden Eigenschaft. Die Sache ist nach dem ganzen hier behandelten System von der größten Wichtigkeit für die Feststellung der Natur des Einwirkens einer bewirkenden Ursache.

Daß nun zuvörderst die accidentale Form, z. B. das Künstlertalent nicht unabhängig oder nur für sich Princip des Wirkens sein kann, geht daraus hervor, daß sie nicht unabhängig ist im Sein; das Wirken aber notwendig der Art und Weise des Seins entsprechen muß. Solche hinzutretende Eigenschaften sind im Sein abhängig von der zu Grunde liegenden Substanz, also sind sie es auch im Wirken.

---

[1]) S. th. I. qu. 77. art. 1. ad 4. Hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum.

Auf der anderen Seite kann jedoch schwer geleugnet werden, daß die innere substantiale Form nicht das unmittelbare Princip des Wirkens ist. Aristoteles stellt das bereits mit den Worten fest:[1]) „Das Princip, wodurch wir leben und erkennen, ist ein zweifaches; sowie auch jenes, wodurch wir sind, wodurch wir gesund sind oder wodurch wir erkennen, wodurch wir leben; denn das eine ist die Wissenschaft oder die Gesundheit und das andere ist die Seele; vermittelst dieses beiderseitigen Princips kann von uns ausgesagt werden, daß wir wissen." Und gleich darauf: „Wissenschaft und Gesundheit sind gewisse hinzutretende Formen und Eigenschaften; sie sind gleichsam der formale Grund und die Bethätigung in jenem, der sie in sich aufnimmt; die Seele aber ist es, wodurch wir an erster Stelle leben, fühlen und verstehen."

Nicht also die Seele fühlt als unmittelbares Princip oder ist die unmittelbar wirkende Ursache des Verstehens, sondern sie fühlt vermittelst der Sinne und versteht vermittelst der Wissenschaft. Hier stehen die Sinne, da die Wissenschaft als unmittelbare Principien des Wirkens da.

Der exakte Beweis dafür, daß die geschöpfliche Substanz an sich nicht unmittelbares Princip des Thätigseins ist, leuchtet bereits aus der Erfahrung ein. Oder steht denn die Sonne ihrer substantiellen Form nach dort, wo sie etwas erzeugt? Ist das heißgemachte Eisen, mit welchem etwas verbrannt wird, substantiell Feuer? Der Same fällt von der Pflanze ab und wird so die Ursache des Entstehens einer neuen.

---

[1]) II. de an. text. 24. (ed. Parm. op. om. S. Thomae): Quod id quo vivimus et sentimus, bifariam dicitur et perinde atque id quo sumus et id etiam quo sani sumus atque videmus; quoddam enim scientiam, quoddam animam dicimus, quippe cum utroque scire dicamur ... Quod scientia et sanitas forma quaedam et species est, et ratio et tanquam actus suscipientis scientiam; anima autem id, quo vivimus et sentimus et intelligimus primo.

Da ist es also überall eine Kraft, eine Eigenschaft der betreffenden Substanz, durch welche diese letztere in jedem einzelnen Falle wirkt; mag sie auch selbst fern oder gar nicht mehr sein. Die Substanz ist das mittelbare, das radikale Princip für die Wirksamkeit; eine hinzutretende Eigenschaft, forma accidentalis, das nächste. Es muß noch weiter gegangen werden. Im Bereiche des Geschöpflichen besteht gar keine Möglichkeit, daß die Substanz unmittelbares Princip der Thätigkeit sei, also für sich allein wirke.

Gerade der Grund, welchen Scotus (II. dist. 16. qu. 1. et IV. dist. 12. qu. 3. et IX. metaph. qu. 7.), Durandus (IV. dist. 12. qu. 2.), Valles (controvers. III. ad tyrones) und andere zu Gunsten ihrer Ansicht anführen, daß die Substanz für sich wirksam sei und nicht erst vermittelst einer accidentalen Form als des nächsten Princips der Thätigkeit; gerade dieser Grund eröffnet den Weg, um die Wahrheit anzuerkennen. Wie soll ein Accidens, so die genannten Autoren, wie soll eine zur Substanz erst hinzutretende Form oder Eigenschaft auf dieselbe einwirken; — also etwas Zufälliges und von außen Kommendes auf etwas innerlich Notwendiges? Das Accidens hat keinen notwendigen Zusammenhang mit der Substanz, der es innewohnt. Wie soll es somit die notwendige Neigung ausdrücken, welche dieser selben Substanz als einer in ganz bestimmter Weise entwicklungsfähigen zu eigen ist? Die Natur eines jeden Dinges — das haben wir im vorigen Kapitel erwähnt — ist im Grunde genommen nichts anderes als Neigung zu einem fest umgrenzten Thätigsein und diese Neigung ist der einzelnen Natur durchaus wesentlich; sie macht ihr Bestehen aus. Eine jede dieser Naturen muß nun durch Einwirkung von außen her in völlig eigener, ihrem Sein entsprechender Weise vervollkommnet werden und zwar geschieht dies dadurch, daß der Überfluß der einen den Mangel der anderen deckt und was die eine abwirft Nahrung der anderen wird. Wie aber ist es dann möglich, daß die eine auf

die andere unfehlbar einwirkt vermittelst etwas Zufälligem, was da für eine jede der betreffenden Naturen äußerlich ist?

Es ist hier zuvörderst auf die Definition des heiligen Thomas zurückzukommen, die früher eingehend gemäß den Auseinandersetzungen des heiligen Lehrers erörtert worden ist. Es zeigt sich bei solchen tief einschneidenden Fragen erst, wie konsequent das System dieses Forschers ist und wie es zur Lösung aller Fragen geeignet erscheint. **Substantia composita quae est suppositum,** hatte Thomas an der erwähnten Stelle gesagt. Die Lösung aller dieser und ähnlicher Schwierigkeiten beruht auf der Auffassung des suppositum. Und wie hatte Thomas das suppositum definiert? Als die **potentia substandi tam formae substantiali quam accidentibus.** Im Suppositum als der nächsten Potenz für das Einzelnsein liegt die Einheit zwischen der Substanz im eigentlichen Sinne des Wortes und den accidentalen Formen; nicht in der **forma substantialis.** Im suppositum hängt alles, was innerhalb des Dinges ist, miteinander zusammen; sowohl das, was das Wesen ausmacht, als auch jenes, was der Vervollkommnung dieses Wesens durch die Ermöglichung des Einwirkens von außen her dient. Im **suppositum** sind innigst verbunden die Potenzen eines Dinges als nächste Principe des Thätigseins und die Substanz als entfernteres.

Damit fallen zuerst alle Einwände von der Art, wie sie die Scotisten erheben. Die accidentalen Formen als zur Substanz hinzutretende Eigenschaften und Zustände besitzen allerdings nicht jene Notwendigkeit, welche die Merkmale der Substanz, wie z. B. beim Menschen vernünftig und sinnbegabt verbindet. Wohl aber besitzen sie eine weit stärkere Notwendigkeit, sowohl unter sich als in ihrer Beziehung zur Substanz: nämlich die der Thatsächlichkeit oder, wie das Aristoteles immer ausdrückt, jene, die in dem Satze liegt: was ist, das ist; oder Sokrates sitzt notwendig, während er sitzt.

Eine solche Notwendigkeit aber ist gerade die erforderte Bedingung, um das Wesen der wirkenden Ursache als solcher von seiten des Subjekts festzustellen. Die wirkende Ursache will ja nicht das Wesen, soweit es auf die Begriffsmerkmale ankommt, also die reine substantiale Form, wie z. B. die des Menschseins, vervollkommnen; das ist unmöglich, denn diese Begriffe bleiben immer genau dieselben. Nein; das Einwirken will das Einzelnsein vervollkommnen, insofern dieses immer mehr dem formenden Einflusse des Wesens unterliegen soll. Der einzelne Mensch soll immer mehr in seinem Handeln und Leiden thatsächlich Mensch werden; es soll ihn immer weniger fremder Einfluß durchdringen und beherrschen, sondern nur jener, welcher der Richtschnur des Wesens „Mensch" folgt. Das aber zu bewirken, ist die Wesensform an und für sich durchaus untauglich. Sie ist ja nur passives Vermögen und noch dazu ein allgemeines, im Bereiche ihrer Seinsstufe für alles Einzelne völlig indifferentes Vermögen; — wie soll sie also das nächste Princip bilden für das Einwirken auf einzelnes Sein oder für das Empfangen solcher Einwirkung!

Dagegen ist das **suppositum** oder die Person der ganzen inneren Natur nach unmittelbar nächstes Princip für das Einzelnsein. Es folgt ihm allsogleich das wirkliche **esse** und bethätigt die substantiale Form, so daß nun gesagt werden kann: der Mensch *ist*; das Tier *ist*; der Stein *ist*. Es folgt ihm demnach auch das Wirken oder Thätigsein und dadurch werden die einzelnen Potenzen oder die zur Substanz hinzutretenden Eigenschaften, welche auf bestimmt abgegrenzte Seinskreise nach außen gerichtet sind, je nach deren Natur subjektiv bethätigt.

196. Ein erläuternder Text des heiligen Thomas.

„Die Potenz," so Thomas,[1]) „wird infolge ihrer Beziehung zur Thätigkeit so genannt; sonach muß auch, je nachdem die Thätigkeit eine verschiedene ist, eine Verschiedenheit in den Potenzen oder Fähigkeiten eintreten. Deshalb wird gewöhnlich gesagt, eine eigentümlich gestaltete Thätigkeit erfordere eine entsprechend gestaltete Potenz. Nun ist aber in jedem Geschöpfe das innere substantielle Wesen verschieden von seinem thatsächlichen Sein und letzteres verhält sich zum inneren Wesen wie die Thätigkeit zur Fähigkeit, wie der Akt zur Potenz. Die Thätigkeit aber, welche aus der entsprechenden Potenz hervorgeht, ist nicht thatsächliches Sein, sondern ist mit Voraussetzung dieses Seins Wirken. Kein Sein aber und Wirken, mag dieses Wirken nun Erkennen und das Sein ein geistiges oder was sonst für eine Art Wirken sein; kein Sein und Wirken, sage ich, ist im Geschöpfe ein und dasselbe, sondern das eine ist vom anderen durchaus geschieden, wie ja auch die wirkliche Bewegung nicht dasselbe ist wie das Bewegliche. Nun entspricht das thatsächliche Sein dem inneren Wesen und das Wirken der Potenz; also in jedem Geschöpfe ist auch verschieden das Wesen von der Potenz."

Eingreifender kann das innere Wesen der wirkenden Ursächlichkeit, soweit es auf das Subjekt ankommt, nicht gekennzeichnet werden. So wenig wie das allgemeine Sein, in-

---

[1]) S. th. qu. 74. art. 3. Cum potentia dicatur ad actum oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso aut in aliquo alio creato est idem quod ejus esse. Unde nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

inwieweit es die Bethätigung des formalen Wesens, also der potentia substantialis ist, das subjektive Princip des Wirkens oder gar mit dem Wirken identisch ist; — so wenig kann dies unmittelbar und an und für sich betrachtet die Substanz selber sein; denn diese ist bereits bethätigt und verlangt nichts weiter als überhaupt und im allgemeinen zu sein.

Erinnern wir uns an das, was früher über die substantia prima et secunda gesagt worden ist. Das eine giebt hier die Hand dem anderen und alles erklärt sich gegenseitig. Die **prima substantia** und die **secunda** haben beide den durchaus gleichen Inhalt; ihr Unterschied besteht nur kraft der Anwendung der Analogie.

Insofern die Substanz bethätigt ist durch das thatsächliche Sein, also etwas abgeschlossenes darbietet, ein Individuum bildet, ist sie **prima substantia**; es wäre das mit anderen Worten die Verbindung von **esse** und **essentia.**

Insoweit diese selbe Substanz wieder die Unterlage ist für weitere Behauptungen und Aussagen, also als vervollkommnungs- und entwicklungsfähig betrachtet wird, ist sie **substantia secunda.** In ersterer Beziehung ist sie kein Princip des Wirkens, sie ist vielmehr gewirkt. Als **substantia secunda** aber wird diese nämliche Substanz in Verbindung mit dem **suppositum** gedacht, sonach auch in Verbindung mit den Potenzen oder Fähigkeiten, die in ihr liegen. Und dann erst gewinnt sie Beziehung zu anderen Substanzen, sie kann einwirken und auf sie kann eingewirkt werden. Kraft dessen wird dann festgestellt, was sie sowohl nach der Art als nach der Gattung hin Gemeinsames mit anderen Substanzen hat und auch was sie von anderen trennt, die Differenz; und damit zugleich, worin sie der Vervollkommnung fähig ist. Da wird sie also Subjekt des Wirkens sowohl nach der passiven als auch nach der aktiven Seite hin, sowohl was das Empfangen als was das Einwirken betrifft; denn eine jede solche Substanz wirkt ein und auf sie wird eingewirkt.

So erklärt sich, wie Thomas hier im angeführten Texte sagt; die Substanz sei in keinem Falle Princip der Thätigkeit. Er spricht von der Substanz, insoweit diese das esse, das allgemeine Sein, besitzt. Da wird sie als abgeschlossen in sich betrachtet, als **substantia prima.** Ist sie aber in Verbindung mit dem suppositum gedacht, so erscheint sie auch zugleich als Vermögen, womit das Einzelnsein weiter durchdrungen werden kann. Und sowie das **suppositum** die nächste Potenz zum Einzelnsein, der eigentliche subjektive Träger des Wirkens genannt werden muß, — **actiones sunt suppositorum** — so werden auch in demselben Grade jene Vermögen oder Fähigkeiten die nächsten Principien des Wirkens sein, welche dem suppositum am nächsten stehen, also auf das Einzelnsein gerichtet sind; und sie werden im selben Maße entferntere Principien bilden, je mehr sie allgemein sind. Als das entfernteste Princip für das Wirken wird somit dasjenige zu betrachten sein, welches im Innern des Dinges das allgemeinste ist, nämlich die Substanz, die Trägerin der allgemeinen Gattung. Nähere Principien für das entsprechende Wirken oder für das Empfangen der Einwirkung, sind z. B. im Menschen die Sinne; entferntere die Vernunft und der Wille; das entfernteste innerhalb der menschlichen Natur ist das Wesen „Mensch".

Es tritt hier wieder der Grundfehler des Pantheismus recht deutlich hervor. Die Naturen, die Substanzen, die Wesenheiten, Ideen oder welcher Ausdruck auch immer gebraucht wird, sie dürfen nicht in ihrem Sein abgewogen werden gemäß dem Verhältnisse, welches sie zum subjektiven Vermögen haben, sondern gemäß ihrer Beziehung zur Thatsächlichkeit, zum Akt. „Natur" ist, was dazu geboren ist, etwas zu thun, und der innere Wert bemißt sich im einzelnen Falle nach dem Werte dessen, was wirklich gethan wird. Eine Potenz ist um so höher, je höher die Thatsächlichkeit ist, welcher sie dient und dementsprechend je größer die Einheit ist, zu welcher sie thatsächlich erhoben

werden kann. Nach der Thatsächlichkeit streben die Dinge, nach der Thatsächlichkeit strebt die Kenntnis. „Im Anfange war die That;" jenes Wort nämlich, welches die reine Thatsächlichkeit dem Wesen nach ist. Es zieht alles Sein zu jenem Sein, welches der eigensten Natur nach nur Wirken ist.

Was thut denn im allgemeinen die Potenz, das geschöpfliche Vermögen? Dasselbe etwa, was der Gegenstand thut, welcher dem Lichte begegnet. Jener nimmt auf, dieses spendet. Es ist dies in der Natur der betreffenden Dinge enthalten. Die Pflanzen bedürfen nicht des Sauerstoffs, die Tiere wohl. Die Natur treibt den Überfluß aus dem einen und das andere empfängt. Die Naturen bleiben dieselben. Mein Ohr ist nicht der Schall; aber was draußen nach dieser Seite hin Überschuß in der Bewegung ist, das bethätigt mein Ohr und dieses hört. Es ist nicht meine Natur, meine Substanz, die da hört; sondern präcis mein Ohr und nur deshalb, weil mein Gehör eine Fähigkeit der menschlichen Substanz bildet, ist letztere das entferntere Princip für das Empfangen dieser Einwirkung.

„Niemals," sagt Thomas, „ist das innere Wesen oder die Natur zugleich das wirkende oder die Einwirkung unmittelbar empfangende Vermögen." Da macht sich jedoch ein anderer, scheinbar sehr gegründeter Einwand geltend.

197. Malebranche und die Occasionalisten.

Ist das Princip oder wenigstens das nächste Princip für das Thätigsein eine nur accidentelle Form, wie eben hier in den Beispielen das Ohr, ohne welches nämlich die Substanz „Mensch" bestehen kann; so fehlt für das Wirken jede innere hinreichende Ursache. Es müßte selbe denn in Gott sein, der in diesem Falle für alles und jedes Wirken nicht nur den ersten, sondern auch den alleinigen Anstoß zu geben hätte. Dann wird aber durch dieses Wirken der ersten Ursache natürlich alles andere Wirken absorbiert. Die

Kreatur würde durch ihre Gegenwart nur die Gelegenheit geben für das Wirken Gottes und für sich selbst keinerlei wirkliches Subjekt für irgend ein Wirken sein.

Der Grund für diese Behauptung scheint auf der Hand zu liegen. Jedes Accidens läßt sich zurückführen auf eine Substanz; wie z. B. die Wärme des Zimmers auf die Wärme des Feuers, denn dem Zimmer kommt die Wärme nicht aus seinem Wesen heraus, sondern von außen her zu; dem Feuer aber seiner Natur nach. Demgemäß muß, wenn das Wirken des Geschöpfes nur accidentell ist, somit nur auf ein Accidens sich stützt und mehr oder minder zufällig eintritt, dasselbe auf etwas zurückgeführt werden, was seinem Wesen nach wirksam ist.

Zudem ist ja Wirken an und für sich etwas Göttliches und kann somit gar keiner Kreatur zugeschrieben werden. Wirken ist etwas Göttliches, denn nur Gott ist dem Wesen nach wirklich; alles übrige ist nur möglich. Es gehört aber auch nicht einmal Gott in der Weise an, daß Er es mitteilen könnte. Denn etwas bewirken ist in Gott ein Akt, dem Unendlichkeit innewohnt. Kein Geschöpf jedoch kann etwas erhalten, was seiner ganzen inneren Natur nach unendlich wäre, unendlich in der Thatsächlichkeit, nicht im Vermögen.

Schließlich scheint es fruchtlos zu sein, den Kreaturen wahres Wirken zuzugestehen; denn Gottes Wirken ist doch allein durchaus vollkommen und somit völlig hinreichend (cf. **Malebranche de la recherche de la verité P. II.; de la methode liv. 6. chap. 3.; — Suarez, Metaphysicor. disp. 18. sect. 1. §. 1.; Philo II. allegoriarum; Averroës IX. metaphys. VII.**).

198. Antwort.

Zwischen zwei Extremen ist hier der Mittelweg zu finden. Wer genau die eben gegebene Auseinandersetzung prüft, wird keine Schwierigkeit haben, den Irrtum der Occasiona-

listen zu widerlegen, die da allem Geschöpflichen eine wahre wirkende Ursächlichkeit, eine causa efficiens, absprechen.

Das eine Extrem liegt darin, daß den Geschöpfen eine unabhängige oder doch dem Einflusse des ersten Urgrundes in etwa zuvorkommende wirkende oder bestimmende Ursächlichkeit zugeschrieben wird. Danach würde das Geschöpf oder das geschöpfliche Vermögen von sich allein aus thätig sein, ohne jede Rücksicht also auf anderes Sein aus dem Zustande des reinen Vermögens in den der Wirklichkeit übergehen können.

In diesem Falle gilt vor allem das Argument Spinozas. Enthält das vorhandene Vermögen die Wirklichkeit schon von vornherein in sich, so ist es unmöglich, sie erst hervorzubringen. Enthält das Vermögen dieselbe nicht in sich, so kann es sie nicht hervorbringen; denn es muß eine Gemeinschaft bestehen zwischen der Ursache und der Wirkung.

Es gelten zudem die Argumente der Occasionalisten. Rein Wirkliches kann unmittelbar nur von jenem Sein hervorgebracht werden, welches die Wirklichkeit ist.

Das andere Extrem aber ist die Leugnung aller kreatürlichen wirkenden Ursächlichkeit.

Zwischen diesen beiden Extremen bewegt sich die Argumentation des heiligen Thomas. Rein Wirkliches kann unmittelbar von keiner kreatürlichen Ursache herrühren. Wohl aber kann eine solche Ursache Vermögen disponieren oder bethätigen; freilich so, daß die entsprechende Wirkung immer im Bereiche des Vermögens, in linea potentiae bleibt.

Die Begründung dieser Behauptung liegt im Vorhergesagten. Die tiefste Grundlage des Wirkens der Kreatur kann nur die innere Substanz, die forma substantialis, sein; denn nur soweit sie da ist, ist überhaupt die Kreatur. Die Substanz der Kreatur ist aber nicht reine Wirklichkeit, sondern vielmehr ganz im Gegenteil rein Vermögen. Also kann gar nichts absolut Wirkliches und endgültig Bestimmtes von der Kreatur ausgehen; sie kann eben

nicht weiter wirken, als sie ist. Das genügt jedoch noch nicht.

Die Substanz ist nicht einmal, wie dargethan, unmittelbares Princip des Wirkens; sondern zufällig, von außen her zur Substanz hinzutretende Formen, die also nicht die mindeste Notwendigkeit für das Sein und somit auch nicht für das Wirken in ihrer Natur einschließen, sind ein solches Princip. Da tritt es ganz offenbar hervor, wie durch derartige Formen, als nächste Principien, denen die Beschaffenheit des Seins ob nämlich notwendig oder zufällig in den Wirkungen immer folgt, keinerlei Wirklichkeit unmittelbar gewirkt werden kann. Denn sie selber sind im Verhältnisse zum betreffenden Dinge nur in der Möglichkeit zu sein oder nicht zu sein, zu wirken oder nicht zu wirken, können also unmöglich aus sich heraus die Ursache von etwas sein, was da jene Notwendigkeit in sich schlösse, welche dem wirklich und thatsächlich Existierenden innewohnt; jene, kraft deren da behauptet wird, „während etwas ist, hat es notwendig kein Nichtsein."

Dazu kommt, daß je näher diese Principien dem Einzelnsein im Wirken stehen, sie auch als desto zufälligere sich herausstellen, wie z. B. die Wirksamkeit der Sinne weit mehr dem Zufall unterworfen ist, wie die der Vernunft oder des Willens.

Was also die Geschöpfe wirken, das hat nur Bezug auf das Vermögen und bleibt an sich betrachtet immer im Bereiche und im Zustande des Vermögens oder der Potenz. Insoweit hat das erste Argument recht. Was sein oder nicht sein kann, das muß auf etwas zurückgeführt werden, was notwendig ist; sonst würde, wie Leibnitz sagt, der hinreichende Grund fehlen. Jede Wirkung muß, was den ersten Anstoß dazu betrifft oder die erste bestimmende Kraft, auf jenen zurückgeführt werden, welcher nicht kraft accidenteller Formen und Eigenschaften wirkt, sondern unmittelbar kraft seiner innerlich notwendigen Substanz; dessen Substanz also,

da nur etwas Einzelnes schließlich gewirkt werden kann, in ihrer Allgemeinheit zugleich die absolut einzelnste ist. Das ist das Wahre an jenem Argumente.

Etwas anderes aber ist es, ob sich damit ein wahres Wirken der Kreatur verträgt. Und das muß jedenfalls bejaht werden. Die Occasionalisten vergessen den Hauptpunkt, auf den Alles ankommt. Freilich ist die accidentelle Form, soweit das Wirken an sich berücksichtigt wird, zufällig. Aber der thatsächliche Zusammenhang mit der Substanz, den das suppositum vermittelt, kraft dessen das wirkende Ding ein eigenes, wie z. B. ein menschliches, ein tierisches, mit einem Worte, ein ihm allein eigentümliches Sein besitzt, hat dieselbe Notwendigkeit, wie sie allem Thatsächlichen innewohnt. Während das betreffende Ding wirkt, gehört ihm in seinem Bereiche die Wirkung so notwendig zu, daß sie keinem anderen zugehören kann.

Auf diesen Punkt kommt es an, nicht darauf, daß das Geschöpf allein wirkt, sondern daß es eine eigene Wirkung in Anspruch nehmen kann und diese nimmt es im Bereiche des Vermögens und der Entwicklung so in Anspruch, daß sie ihm ganz zugehört. Was thatsächliche Wirklichkeit in der Wirkung ist, das gehört ganz Gott zu, davon ist Er allein die Ursache. Aber keine Wirkung ist eben reine Wirklichkeit, sondern sie ist zugleich entwicklungsfähig und schließt auch immer noch trotz ihrer Thatsächlichkeit das Vermögen ein, zu fallen — und insoweit kommt sie ganz vom Geschöpfe.

„Man solle den Schöpfer nicht so oft hineinmengen in die kreatürlichen Beziehungen; es muß der Natur und ihrem Laufe genuggethan werden," meint Leibnitz. Aber eben dann, wenn Gott überall die erstwirkende Ursache ist und jede Wirkung auf seine erst- und endgültige Bestimmung zurückgeführt wird; eben auf diese Weise ist die beste Garantie für die Achtung gegeben, welche den Naturgesetzen gebührt. Oder wird denn die Sonne dadurch eine Pflanze, daß sie die inneren Lebensorgane der Pflanze in erster Linie

in Thätigkeit setzt. Jedenfalls nicht. Vielmehr liegt in diesem bewegenden Moment die Gewähr, daß die erste sichtbare Ursache hier im Weltall, das uns umgiebt, die eigenartige Entwicklung der betreffenden Pflanze am besten bewahren und stützen wird. Sie setzt in Bewegung gemäß der Eigenart der Pflanze. Von der Pflanze allein wird das Wachsen ausgesagt; eine Pflanzenfrucht bringt sie hervor; die Pflanze verdirbt, wenn sie störenden Einflüssen unterliegt. Trotzdem aber ist immer die Sonnenwärme und ihr Licht die erste bewegende Ursache all dieser Entwicklung.

Der Stein bleibt Stein, der Staub Staub, das Wasser fließt, die Luft breitet sich aus, das Feuer steigt — und all dies geschieht, während offenbar immer das Sonnenlicht für das Beharren dieser Seinsarten in dem, was sie sind, die erste Rolle spielt.

Gott aber weiß um so mehr die substantiellen Möglichkeiten, die Substanzen und Potenzen gerade durch seine erstbewegende Einwirkung in ihrer Eigenart zu bewahren, da Er selber sie mit ihren Gesetzen und Neigungen gegründet. Es gilt die Ehre seines eigenen Werkes und somit die seinige. „Er giebt das Vermögen und das Vollbringen," sagt Paulus.

199. Die wirkende Ursächlichkeit und ihre eigenste Wirkung.

Zu demselben Ergebnisse führt die Prüfung, was im Gewirkten eigentlich der wirkenden Ursächlichkeit als solcher entspricht. Wir haben bloß das eben Gesagte weiter auszuführen.

Was vertritt im „Moses" Michelangelos den Erfolg der Einwirkung des Künstlers? Ist der Marmor das Gewirkte? Gewiß nicht; derselbe war vorher vorhanden und er mußte dies sein. Ist es die Figur des „Moses"? Auch nicht; dieselbe besteht ja nicht für sich allein, sondern nur im Marmor und ist kraft der künstlerischen Einwirkung mit selbem fest verbunden. Ein marmorner „Moses" kann nur

als Ergebnis des künstlerischen Wirkens betrachtet werden. Weder die Figur des „Moses“ für sich, noch der Marmor allein vertritt die von Michelangelo erzielte Wirkung.

Es müssen die verschiedenen Begriffe ganz und gar auseinandergehalten werden. Was war vor dem Einwirken vorhanden? Was besteht nach demselben? Was besagt demgemäß die gegebene Begriffsbestimmung? Was entspricht im gewirkten genau dem wirkenden Subjekt als wirkendem?

Das sind die Fragen, deren Beantwortung die genaue Begrenzung der eingetretenen Wirkung ergeben wird.

Vor dem Einwirken des Künstlers war vorhanden der einfache Marmorblock und als solcher war er indifferent für die verschiedensten Kunstformen.

Nach dem Einwirken ist ganz derselbe Marmor vorhanden; aber nicht mehr indifferent, sondern hinreichend bestimmt, um die Kunstform des „Moses“ zu tragen.

Die Veränderung des Marmors aus der Indifferenz oder Unbestimmtheit rücksichtlich des künstlerischen Gebildes in die genaueste Bestimmtheit ist die nächste Folge des Einwirkens von seiten des Künstlers.

Michelangelo ist die äußere, nicht die innerhalb des Marmor befindliche Ursache; er ist die causa extrinseca, von welcher die Bewegung, die Veränderung innerhalb des Marmors in erster Linie ausgegangen ist.

Nicht seiner menschlichen Substanz als des unmittelbar aktiven Princips dankt es der Künstler, dies gewirkt zu haben, sondern dem zu dieser Substanz hinzugetretenen Künstlergenie, einer für die menschliche Substanz selber rein accidentalen Form.

Präcisieren wir die Antwort noch besser. Der Marmor ist nicht der „Moses“ geworden; er ist, in aller Thatsächlichkeit Marmor geblieben. Aber er ist näher bestimmt, seine Indifferenz ist beschränkt worden, er kann nun nicht mehr einer anderen Kunstform dienen. Dem Künstler gehört es zu, den Marmor so vorzubereiten, so zu „verändern“, so zu einem

anderen zu machen (alterare), daß er nun dem „Ideal Moses" entspricht. Hat Michelangelo präcis bewirkt, daß die Figur „Moses" nun außen besteht? Wäre dies seine Wirkung, so würde sie vollendeter geworden sein. Sie würde seinem eigenen Ideal mehr entsprochen haben. Sie würde, wenn dies an seinem Wirken gelegen hätte, vor allem Verderben sicher gestellt worden sein. Nein, daß der Marmor in dieser Weise disponiert worden, das ist genau die Wirkung des Künstlers. Darin allein war letzterer frei. Er konnte es thun oder nicht. Die Disponierung des Stoffes gemäß der Kunstidee ist die eigentliche Wirkung der künstlerischen bewirkenden Idee.

Daß das Werk den Namen Michelangelos trägt und an dessen Künstlersein Anteil hat, dies folgt diesem Wirken; und Michelangelo selber kann das nicht hindern, mag das Werk gut oder schlecht sein. Daß dieses selbe Werk nun andererseits „Moses" genannt wird, das folgt ebenfalls dem Einflusse der wirkenden Ursächlichkeit, denn die Vorbereitung geschah nach der leitenden Richtschnur der entsprechenden Kunstidee. Und damit folgt auch zugleich, daß dieses Werk vergehen kann und wirklich schadhaft wird, was nicht in der Idee lag und nicht im Willen des Künstlers. Damit folgt nämlich im allgemeinen, daß es thatsächlich an den Unvollkommenheiten des Marmors teilnimmt und daß somit im stofflichen Erscheinen der Idee ein Mangel vorhanden ist; was gleichfalls nicht in der Idee lag und noch weniger im Willen des Künstlers. Mit einem Worte: Nicht was da wirklich „Moses" genannt wird mit seinen Vollkommenheiten und untrennbaren Unvollkommenheiten ist die Wirkung Michelangelos, sondern die Bearbeitung und Vorbereitung des Stoffes, kraft deren dieser nun das nächste Vermögen hat, „Moses" genannt zu werden; das entspricht genau der künstlerischen Idee. Diese Idee selber ist im Zustande des Vermögens. Kraft ihrer kann wohl der Moses werden; er ist aber deshalb noch nicht. Also geht

auch als unmittelbare Wirkung von ihr nichts aus als das Vermögen für den Stoff, der „Moses" zu sein. Mangel und Überfluß begegnen sich hier. Die Idee hat einen Überfluß an Bestimmtheit in der Form. Sie ist nur sich selbst. Die Vernunft ist als Vermögen thatsächlich ganz die Idee, und mittels derselben das von der Idee Dargestellte geworden; intellectum in actu est intellectus in actu. Es besteht in dieser Beziehung nur Thatsächlichkeit. Auf seiten des Stoffes dagegen ist nur Vermögen zu empfangen, und thatsächlicher Mangel an aller Kunstform. Das eine hilft dem anderen; der Überfluß dem Mangel. Der Drang und schaffende Trieb der Idee befähigt den vorliegenden Stoff zur entsprechenden Form.

Die deutsche Sprache drückt dies so schön und kraftvoll aus. „Wirken" heißt, das Werden bethätigen; machen, daß etwas wirklich wird; — wohlgemerkt, nur wird, nur in Entwicklung kommt, nicht gerade, daß etwas nun wirklich ist. Der Marmor an sich kann der „Moses" werden. Daß er es nun wirklich wird, das kommt vom künstlerisch einwirkenden Grunde.

Doch gehen wir weiter. Thomas wird uns führen: „Wenn schon," so sagt er,[1]) „solche zufällig hinzutretende Formen in stofflichen Dingen eine eigene Thätigkeit besitzen; um so mehr kommt es der substantialen Form zu, in eigener Weise thätig zu sein;" und wiederum:[2]) „Das Thätigsein der accidentellen Formen hängt so ab von dem Thätigsein der substantialen, wie das Sein der einen vom Sein der anderen."

---

[1]) III. c. g. c. 69.: Quod si formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habebit propriam actionem, per quam similis forma introducatur in generatione.

[2]) S. th. III. qu. 67.art. 3.: Actio formae accidentalis ita dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae.

Vom Vermögen kann nur Vermögen kommen und wie gestaltet, wie weit oder wie eng das Vermögen ist, so gestaltet, so weit oder so eng wird auch die entsprechende Wirkung sein. Der Überfluß in dem einen vermag den Mangel im entgegenstehenden zu vertreiben. Der Lehrer, dessen Wissenschaft groß ist, kann das Vermögen des Schülers disponieren zu thatsächlich größeren Kenntnissen. Er vermag nicht die Wissenschaft thatsächlich zu verleihen. Das Malertalent disponiert die Leinwand; das Bautalent die Steine; der wirkliche Erfolg kommt nicht unmittelbar von ihm. Der Maler ist aber nicht nur Maler und hat somit im Malertalent das primum et immediatum principium zum Malen; sondern es ist diese accidentelle Form kraft des suppositum „Mensch" verbunden mit der substantialen, die auf die Seinsstufe „Mensch" erhebt. Das Gemälde wird deshalb nicht nur dem Malertalent geschuldet sein; es wird nicht nur die Leinwand disponieren, um das Bild der Madonna erscheinen zu lassen. Vielmehr muß, wie Thomas meint, wenn schon eine so nebenbei hinzutretende Form wie das Malertalent eine gewisse Wirkung hat, dann die tiefer in das Sein eingreifende Form ebenfalls eine eigene Wirkung nach sich ziehen. Somit wird das entsprechende Gemälde als Vorbereitung des Stoffes für die einzelne Bildform ohne Zweifel die Wirkung des Malertalents sein. Dieses Malertalent aber gehört notwendig einer Person an und demgemäß muß das Gemälde mit allen seinen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten insoweit eine Wirkung dieser Person sein. Es wird das Raphaelsche, Rubenssche ꝛc. genannt werden. Diese Person ist substantiell Mensch. Deshalb steht die Wirkung auch notwendig als eine menschliche da.

Nun ist die künstlerische Idee an sich nur Vermögen zu wirken; die Person, welche Substanz und Accidentien zusammenfaßt und trägt, ist wiederum nur Vermögen für das Einzelnsein; die Substanz ist desgleichen nur Vermögen,

gemäß einer bestimmten Seinsstufe im allgemeinen zu sein. Das alles weist somit auf die reine Wirklichkeit als die erstwirkende Ursache. Inwieweit alle diese Arten Vermögen also in wirklicher Thätigkeit sind, ist die Wirkung Gott allein, der erstwirkenden Ursache, zuzuschreiben; und somit ist also jede Wirkung, insofern sie rein und thatsächlich ist und nicht mehr möglich ist, Wirkung Gottes.

Das vom „Maler" Gewirkte sagt: Ich kann besser dargestellt werden oder auch schlechter. Das vom „Menschen" Gewirkte sagt: Auch ein reiner Geist kann mich herstellen. Das von der „einzelnen Person" Gewirkte sagt: Auch ein anderer kann mich machen. Das vom „ersten Grunde" Gewirkte sagt: Nur soweit ich wirklich bin, darf von mir gesagt werden, ich kann so oder anders sein. Von der Wirklichkeit hängt alle Möglichkeit ab. Vom Thatsächlichen alles, was nur fähig ist zu sein; vom Ewigen das Entwicklungsfähige in seiner ganzen Ausdehnung. Trotzdem aber ist eine jede von diesen wirkenden Ursachen in ihrem Bereiche die Ursache des Ganzen. Aus dem Überflusse quillt immer die Füllung des Mangels: hier aus dem Überflusse dessen, was nur vermag; da aus dem Überflusse dessen, was nur wirklich ist und deshalb genau nach seinem Willen allein und souverän bestimmt.

Darauf gestützt, können wir nun von allen Seiten her die Einwände Beguelins gegen jegliche wirkende Ursächlichkeit (dissertatio in actibus academiae Berolinensis) widerlegen; die gegebenen Auseinandersetzungen werden sich dadurch um so mehr dem Geiste einprägen.

200. Einwände Beguelins. Spinoza.

Das Princip der Kausalität, so dieser Philosoph, kann nicht ohne petitio principii bewiesen werden. Denn dieser Schluß, daß es eine Kausalität gebe, muß aus einem höheren oder allgemeineren Princip, wie aus seiner Ursache hervorgehen.

Zuvörderst liegt dieser Beweisführung derselbe Irrtum zu Grunde, wie oben dem Beweise Spinozas. Es ist nicht wahr, daß die wirkende Ursache, ehe sie wirkt, das zu wirkende Sein als wirkliches thatsächlich in sich enthält. Das wirkliche Sein der Ursache und der Wirkung ist, insoweit Ursache und Wirkung in Betracht kommen, — wir schließen selbst die immanente Thätigkeit ein, — durchaus verschieden, und „da ist auch keine einzige Eigenschaft gemeinsam". Die Idee z. B. ist als Wirkung und Bethätigung des Vernunftvermögens keineswegs ohne weiteres die Vernunft; der Sohn ist nicht der Vater; sowie der „Moses" des Michelangelo nicht der Künstler ist.

Daß das Werk den Namen des Künstlers thatsächlich trägt und ihm zugeschrieben wird, das eben ist *nicht* die Wirkung des Künstlers, denn es steht nicht in seinem Vermögen, daß es anders sein kann. Die Idee gehört der Vernunft an, nicht weil sie von der Vernunft gewirkt ist, sondern weil das gemeinschaftliche Suppositum „Mensch" sowohl die Idee als die Vernunft als *eigenes* umfaßt.

Ähnlich ist wohl der Gegenstand des Wirkens Gottes das wirkliche Sein; aber Gott wirkt nicht *sein* Sein. Wie der Künstler nicht die wirkende Ursache ist, daß das Kunstwerk seinen Namen trägt, sondern wie vielmehr die Verbindung zwischen der künstlerischen Idee, der Person und der menschlichen Substanz des Künstlers dies verursacht; in ähnlicher Weise wirkt Gott nicht ein Sein wie Er ist, sondern ein erstes und *Grundvermögen* für das Sein; und dieses Vermögen trägt dann notwendig, weil Gott nichts anderes als Sein ist, auch nichts anderes als Sein.

Die Gemeinsamkeit also, welche Spinoza für zwei Substanzen verwirft, verwerfen auch wir. Das *Wirklichsein* Gottes als der ersten Seinsursache ist durchaus und in allem verschieden vom *Wirklichsein* der Geschöpfe. Denn alles Wirklichsein im einzelnen Dinge hängt in seiner Seinsstufe ab von der inneren Substanz; der Mensch ist, weil er die Substanz Mensch hat. Gott ist, weil Er das göttliche

Wesen hat. Die geschöpfliche Substanz aber ist rein Vermögen und die schöpferische ist reine Wirklichkeit. Da besteht also nicht nur irgend eine Verschiedenheit, sondern ein vollendeter Gegensatz; „auch keine einzige Eigenschaft ist da dem thatsächlichen Sein nach gemeinsam." Dasselbe gilt von den Geschöpfen untereinander. Ein jedes hat auf seiner Seinsstufe eine eigene Substanz, denn es hat ein eigenes Vermögen für das Sein; und ebenso für das Einzelnsein, in welchem es subjektiv ganz allein steht.

Gemeinsamkeit herrscht nur mit Rücksicht auf das Vermögen. Gott hat in seinem Wirklichsein das Vermögen, Substanzen zu wirken; der Künstler hat in seiner Idee das Vermögen, ein Kunstwerk zu wirken. Soweit etwas wirklich ist, enthält es in seiner Wirklichkeit etwas anderes dem Vermögen nach. Gott ist wirkliches Sein. Sein Vermögen ist demnach durchaus frei. Er macht, daß etwas sein kann und daß demnach dieses Vermögen, das Sein zu empfangen, dem Gewirkten zugehört. Auf diese Weise macht Er, daß etwas ist: so zwar, daß es subjektiv auf Grund seines Seinsvermögens ist, also auf Grund dessen Sein zu eigen hat. Dasselbe kann dieses Sein ganz sein, d. h. sein eigen nennen; denn es war vorher gar nichts, konnte also der Einwirkung nichts Maßgebendes, Empfangendes gegenüberstellen. Es wird ganz, wozu es vom ersten Seinsgrunde die subjektive Möglichkeit erhalten hat; dies ist es ganz und auf Grund dessen kann es fallen oder weiteres Sein erhalten.

Nur auf Grund einer solchen Wirklichkeit kann es von anderer Seite Einwirkung erleiden oder deren ausüben; so daß also diese Art Einwirkung immer auf der Grundlage der ersten steht und nur auf und kraft dieser Grundlage, welche der erste Urgrund gelegt, etwas wird oder ist.

Was gewirkt ist und inwieweit die Wirkung wirkliches Sein hat, insoweit ist sie streng genommen nicht verursacht und sonach auch in der Ursache nicht enthalten. Sie ist da als Wirkung nur dem Vermögen nach eingeschlossen. Das

Wirklichsein folgt, soweit es die erste Ursache angeht, dem Vermögen zu sein, nicht weil dieses Vermögen es thatsächlich in sich schlösse, sondern weil Gott die Wirklichkeit ist, somit auch nur ein Vermögen bewirken kann, welches wirklich zu sein vermag; Er kann nicht machen, daß ein Vermögen, welches von Ihm stammt, nicht von Ihm stamme. Bei allem geschöpflichen Wirken aber folgt das Wirklichsein auf Grund der Einwirkung der ersten Ursache; die eigentliche geschöpfliche Wirkung ist nur Disponierung des bestimmbaren Vermögens, welches zu Grunde liegt.

So enthält auch bei einer logischen Beweisführung das Princip nicht den Schlußsatz einfach in sich; sondern es wird durch den Untersatz vielmehr nur das Vermögen des Princips bethätigt, den Schlußsatz als einen wirklich wahrheitlichen der Vernunft vorzustellen. Dem Vermögen nach ist die Wahrheit des Schlußsatzes im Obersatze, im Princip, enthalten; und dieses Vermögen bleibt seiner vollen Ausdehnung nach im Princip bestehen. Die Vernunft bethätigt es nur, macht es gleichsam lebendig vermittelst des partikulären Untersatzes, so daß dann der Schlußsatz Wirklichkeit enthält, die aber nicht vorher Wirklichkeit in dem Obersatze war, sondern nur Möglichkeit.

Welches ist z. B. der Obersatz oder das Princip in dem Syllogismus, aus welchem die Wahrheit der Kausalität als Konklusion abgeleitet wird? Es ist kein anderer als der Widerspruchssatz: Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein. Und der Untersatz, vermittelst dessen das im Vermögen dieses allgemeinen Princips Liegende thatsächlich angewendet wird? Eine Wirkung ohne Ursache ist zugleich und ist nicht: Sie ist, denn es wird von ihr der Charakter einer Wirkung ausgesagt. Sie ist zugleich nicht, denn sie hat ihre Ursache weder in sich, noch in einem anderen Sein. Das letztere wird auch von den Gegnern der bewirkenden Ursächlichkeit geleugnet. Das erstere aber ist unmöglich, da dann eine solche Wirkung sein würde, nämlich

als Ursache, ehe sie ist. Daraus folgt also die thatsächliche Wahrheit, daß kraft des Widerspruchssatzes, weil nämlich nichts zugleich sein und nicht sein kann, nichts auch ohne Ursache zu sein vermag.

Das ist dieselbe Anwendung des Obersatzes, als wenn ich sagen wollte: Wenn das Licht leuchtet, ist der Körper sichtbar. Das Licht ist vorhanden. Also. Ist denn deshalb der sichtbare Körper im Lichte eingeschlossen, weil das Licht auf ihn angewendet wird? Ebenso nun ist der Schlußsatz, welcher das Kausalitätsprincip enthält, noch nicht vom Principe des Obersatzes oder durch die ganze Schlußweise thatsächlich eingeschlossen und somit eine **petitio principii** vorhanden; der Obersatz wird nur regelrecht angewendet. Der Widerspruchssatz ist eben weiter und umfassender als das Kausalitätsprincip und somit kann, nicht zwar durch ihn selbst, wie dies bei anderen wirkenden Ursachen der Fall ist, wohl aber vermittelst der Vernunft das dem Vermögen nach in ihm Enthaltene zu etwas thatsächlich Erkanntem werden.

Thomas sagt aus diesem Grunde sehr fein: **Principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionum.**

Und Ferrariensis bemerkt dazu:[1]) „Bemerke, wie der heilige Thomas sagt, die Principien seien die bewirkende Ursache des Schlußsatzes gewissermaßen und nicht unbedingt. Denn sie bilden nicht die Ursache, welche die Kenntnis des Schlußsatzes als das handelnde Princip bewirkt, sondern nur als der innere Grund und die leitende Richtschnur des Handelns. Die Vernunft nämlich ist es, die da aus der Kenntnis der Principien in sich selber die Kenntnis der Konklusion verursacht."

[1]) Comm. zu I. c. g. c. 57. Adverte quod S. Thomas dicit principia esse quodammodo causam efficientem conclusionis, non autem simpliciter esse causam: quia non sunt causa quae efficiat cognitionem conclusionis tanquam agens quod, sed tanquam ratio agendi: intellectus enim ex cognitione principiorum causat cognitionem conclusionis in seipso.

So stellt sich das Argument Beguelins gegen die wirkende Ursächlichkeit von allen Seiten als inhaltslos heraus.

Das Schlimmste dabei ist jedoch, daß Beguelin selber in diesem Argumente, um in seiner Weise zu reden, eine petitio principii begeht. Denn was thut er anderes, als aus einem allgemeinen Princip heraus die Wahrheit des Satzes begründen: es giebt keine bewirkende Ursächlichkeit!

Zudem würden wir durchaus nichts dagegen haben, wenn behauptet würde, das Kausalitätsprincip lasse sich gar nicht syllogistisch beweisen; jeder Syllogismus erkläre nur vielmehr nur dessen Existenz. In der That möchte jener nicht irre gehen, der da meinen wollte, das Kausalitätsprincip sei trotz Kant eine **veritas per se nota**, ein analytisches Urteil und nichts anderes, als das genauer formulierte Widerspruchsprincip. Wirkung sein und ohne Ursache sein widerspricht sich eben im Begriffe selber. Es ist ganz dasselbe, als etwas sein, ehe man etwas ist.

Wenn ferner Beguelin noch meint, das Kausalitätsprincip sei falsch, weil darin ein Übergang stattfinde von der idealen Ordnung zur realen, so ist das nichts anderes als Sophisterei. Im Kausalitätsprincip wird nur die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache bejaht und diese Abhängigkeit findet sich als eine notwendige und wesentliche überall da, wo eine Wirkung gefunden wird. Das ist als allgemeiner Grundsatz im Kausalitätsprincip ausgesprochen und somit als der idealen Ordnung angehörend.

Niemand aber geht von dieser idealen Ordnung an und für sich zur realen über, sondern das geschieht auf Grund eines anderen Elementes: nämlich auf Grund der a posteriori wahrgenommenen wirklichen Existenz einer Wirkung. Beguelin verwechselt die Anwendung des Kausalitätsprincips mit dem ideellen Inhalt desselben. Und auch noch was diesen Inhalt anbelangt, trifft die Begründung Beguelins nicht zu. Im Kausalitätsprincip ist nur dies enthalten, daß aus der Möglichkeit zu wirken zur thatsächlichen Äußerung

und zu der von außen her stattfindenden Begrenzung dieser Möglichkeit übergangen wird.

Daraus ergeben sich ohne Schwierigkeit die Bedingungen für die Wirksamkeit der causa efficiens.

201. Bedingungen für die Wirksamkeit der bewirkenden Ursache.

1) Die wirkende Ursache muß thatsächlich existieren. Es ist dies nach dem strengen Wortlaute aufzufassen.

Insoweit die causa efficiens bewirkt, muß sie thatsächliches Sein besitzen. Das folgt unmittelbar daraus, daß die Wirkung nicht als eine thatsächliche in der Ursache enthalten ist, sondern der Möglichkeit nach. Malt der Künstler, so muß die Idee des Gemäldes, welche die Hand führt, thatsächlich in ihm Leben haben und nur inwiefern sie im Künstler eigenes zum Formen und Bilden befähigtes Sein besitzt, nimmt sie der Stoff auf und entsteht so das Gemälde für die stoffliche Wirklichkeit. Letzteres wird nie die Kunstidee; wohl aber wird der Stoff aus der passiven Möglichkeit, etwas zu werden, hinübergeführt zu thatsächlichem, künstlerischem Sein. Leinwand bleibt dabei Leinwand und der Geist des Künstlers bleibt Geist; aber was thatsächlich bereits der Geist in sich trug, das trägt nun kraft der entsprechenden Einwirkung in seiner Weise auch der Stoff.

„Ex nihilo sui wird die Wirkung" ist in dieser Allgemeinheit falsch; ex nihilo actuali sui muß gesagt werden. Thatsächlich ist die Leinwand nicht das Gemälde; aber sie ist es bereits dem passiven Vermögen nach, was z. B. von der Luft oder dem Wasser nicht gesagt werden kann.

Nur wenn „Sein" hervorgebracht wird, geschieht dies absolut ex nihilo sui. Da wird nichts vorausgesetzt von seiten des Gegenstandes. Das wirkende Sein ist dann freilich nicht mehr vermittelst einer bloßen zufälligen Eigenschaft, einer forma accidentalis, wirkend wie z. B. der Künstler vermittelst seiner Idee, sondern es ist seiner ganzen Substanz

nach Thätigkeit; und ebenso ist es selber nach keiner anderen Seite hin Wirkung. Vielmehr ist dieses Sein, dessen Wirkung ohne alle weitere Voraussetzung einfach Sein ist und die somit ihrerseits von jedem anderen wirkenden Grunde als erste Grundlage seines Einwirkens vorausgesetzt wird; — es ist dieses Sein in seinem ganzen Wesen nichts als Sein; es trägt innerhalb seiner selbst den vollgenügenden Grund seiner Existenz.

Danach bestimmt sich die zweite Bedingung für das Einwirken.

2) Es muß ein Subjekt als Träger der Wirkung vorhanden sein.

Wird nämlich auf seiten der wirkenden Ursache eine gewisse Thatsächlichkeit vorausgesetzt, aus deren Fülle heraus die Wirkung geschieht, so muß sich auf der anderen Seite zuvörderst ein entsprechendes Vermögen finden, welches die Wirkung aufnimmt oder das da vielmehr disponiert und vollendet wird; und ferner ein Subjekt, welches diesem Vermögen als Träger dient. Nur Gott als die Fülle des Seins bedarf weder ein passives Vermögen noch irgend welches Subjekt, um sein Einwirken aufzunehmen. Nichts bedarf Er außer seiner eigenen Wirksamkeit, deren allein bestimmender Grund der freie Wille in Gott ist. Er giebt das Vermögen und auf Grund dessen das Sein; — und erst dann können beschränkte Ursachen zur Vervollkommnung und näheren Bestimmung dieses Seins und dieses Vermögens beitragen; immer aber so, daß die schließliche Wirklichkeit immer auf dem Einflusse des allein wesentlich Wirklichen beruht, sei es auf dem erlaubenden oder auf dem positiv bestimmenden Einflusse.

3) Die wirkende Ursache und das Vermögen, das die Wirkung empfängt, können wohl demselben Subjekte angehören, wie z. B. beim Menschen, der sich selbst bewegt. Dann aber ist die Fähigkeit, welche einwirkt, verschieden von der Fähigkeit, welche empfängt. In dieser Weise bewegt der

Wille im selben Menschen alle übrigen Fähigkeiten; oder wenn eine und dieselbe Fähigkeit auf sich selbst einwirkt, wie z. B. der Wille, so ist er als thatsächlich bestimmender verschieden von sich selbst als bloßem Vermögen. Daß er dann thatsächlich sich als Vermögen bestimmt, dies kommt nicht vom Vermögen, sondern von der erstwirkenden Ursache.

4) Zwischen dem Wirkenden und Leidenden besteht immer eine gewisse Unähnlichkeit und sind sie dadurch getrennt. Diese Unähnlichkeit erscheint als die größte zwischen dem erstwirkenden Urgrunde, der nur Sein ist, und dem Nichts, was keinerlei Weise Sein hat. Deshalb können die anderen Seinsarten nur wirken kraft irgend welcher Teilnahme an der wirkenden Kraft des ersten Urgrundes; sie leiden kraft ihres Ursprunges aus dem Nichts. Darin besteht die tiefste Grundlage des Unterschiedes zwischen wirkenden und leidenden Fähigkeiten, aktiven und passiven Potenzen. Diese Fähigkeiten wirken und leiden selbst, weil das Vermögen zu sein ihnen von der ersten Ursache zu eigen gegeben worden ist; auf eine gewisse Seinsstufe beschränkt durch den Willen dieser selben ersten Ursache.

5) Da die beiderseitigen Subjekte des Wirkens und Leidens verschieden sind, so kann die für das Einwirken notwendige Verbindung allein hergestellt werden dadurch, daß sie vermittelst irgend einer Kraft sich berühren. Dies geschieht in dreifacher Weise.

a) Das Wirkende ist gegenwärtig unmittelbar mit seinem suppositum und mit seiner wirkenden Kraft — im mediatione suppositi et virtutis. — So ist Gott allem Geschaffenen gegenwärtig. „Seine Kraft ist," wie Kajetan[1])

[1]) In I. qu. 8. a. 1.: quando virtus agendi jungitur effectui non mendicando talem conjunctionem ab aliqua alia virtute: et propterea quanto agens est superius, (ut Deus) tanto immediatius agit immediatione virtutis; quoniam inferius agit virtute superioris et non e converso. Cf. c. g. III. c. 70.

sagt, „mit der Wirkung verbunden aus sich selber vermöge des eigenen suppositum; und deshalb dringt sie tiefer und unmittelbarer ein, weil sie durch nichts vermittelt wird." Das gilt nur vom Schöpfer. Die geschöpflichen wirkenden Ursachen sind gegenwärtig entweder:

b) durch ihre unvermittelte Kraft und nicht unmittelbar durch ihr suppositum; wie die Sonne, deren leuchtende und wärmende Kraft keiner anderen geschöpflichen Vermittlung bedarf, um zu wirken, vielmehr jeder anderen ähnlichen Kraft zu Grunde liegt; oder

c) durch die unmittelbare Nähe ihres suppositum und nicht ihrer Kraft, wie das Eisen als suppositum unmittelbar die Wunde brennt, aber nicht durch seine Kraft, sondern durch die des Feuers; letzteres bedarf der Vermittlung eines suppositum, um wirken zu können.

Die fünfte Bedingung tritt in ihrer Bedeutung noch mehr hervor, wenn die Einteilung der bewirkenden Ursache in ihre verschiedenen Arten erwogen wird. Es liegt dieser mannigfachen Einteilung immer die verschiedene Art und Weise zu Grunde, in welcher die Ursache mit der Wirkung verknüpft ist: entweder **immediatione suppositi** oder **virtutis**; oder soweit die göttliche Ursache in Betracht kommt, beides zusammen, **immediatione suppositi et virtutis.**

202. Die Einteilung der causa efficiens.

I. Eine zumal für die spätere Behandlung der wirkenden Ursächlichkeit in Verbindung mit dem Übel sehr wichtige Einteilung ist die in bewirkende Ursache, aus der die Wirkung direkt folgt, und in jene, aus welcher sie nur indirekt hervorgeht; **in causa efficiens per se et per accidens.** So ist das Feuer *direkt* die wirkende Ursache des Verbrennens, denn zu dieser Wirkung ist das Feuer seiner Natur gemäß bestimmt; aber vom Diebstahl, der etwa während des Brandes erfolgt, ist es nur *indirekt* die Ursache. Und daß der Schütze auf den Hirsch zielt und schießt, das

ist von ihm beabsichtigt und folgt somit direkt oder per se seiner Kraft zu schießen. Daß aber gerade ein Mensch in die Richtung lauft, woher die Kugel kömmt und zu Tode getroffen wird, das hat der Schütze nicht beabsichtigt und somit folgt dies der betreffenden wirkenden Ursache indirekt oder per accidens. Das suppositum ist gegenwärtig, der Schütze nämlich. Aber die nächste Kraft, vermittelst deren der Schütze schießt, die betreffende Absicht nämlich, ist nicht da; sondern nur die materielle Kraft des Schießens. Wenn gesagt wird: „der Baumeister singt," so ist damit auch nur eine Wirkung per accidens mit der Ursache verbunden. Das suppositum ist gegenwärtig; aber daß dieses suppositum vermittelst seines Talentes baut, das ist nicht die accidentelle Eigenschaft, aus welcher das Singen folgt; die unmittelbar verursachende Kraft, vermittelst deren das suppositum das Singen bewirkt, ist nicht angegeben.

In dieser Weise ist auch das Gute die bewirkende Ursache des Übels, nämlich nicht per se, sondern per accidens. Das Gute bewirkt nämlich das Vermögen, welches mißbraucht wird und ohne dessen Existenz ein Übel unmöglich wäre. Ist nun dieses Vermögen, der Wille zum Beispiel, auf das Gute gerichtet, so folgt es der ihm eingeprägten Natur; die Wirkung ist per se. Daß aber das Vermögen, immerdar Vermögen bleibend, fällt, das ist nicht der vom Guten eingeprägten Natur gemäß; das folgt aus dem Guten per accidens. Letzteres hat dazu nicht die Kraft geliefert.

II. Die bewirkende Ursache wird ferner eingeteilt in eine erste und eine zweite Ursache. Die erste Ursache bedarf weder eines fremden suppositum, auf daß seine Kraft in bestimmter Weise sich äußern könne; wie die Kraft des Sonnenlichtes z. B. des Pflanzensamens als des suppositum bedarf, vermittelst dessen sie wirkt zur Hervorbringung der Pflanze; denn aus sich selber würde sie niemals eine Pflanze verursachen; — noch bedarf die erste Ursache einer ihr

fremden Kraft, durch die sie zum Wirken bestimmt würde; gleichwie z. B. der Pflanzensame nur wirkt, wenn er durch das Sonnenlicht und die Sonnenwärme bethätigt ist. Diese erste Ursache ist voll und ganz Gott allein.

Unter der Kategorie der zweiten Ursache sind alle Kreaturen einbegriffen, die, falls sie supposita sind, fremder Kräfte bedürfen, oder falls sie Kräfte sind, fremde supposita benötigen, um in Übung treten zu können. In diesem Sinne sagt Thomas: „Alle Naturen insgesamt stehen zu Gott im selben Verhältnisse, wie ein Instrument zum hauptsächlichen Einwirkenden." Tota natura comparatur Deo sicut instrumentum principali agenti (S. th. I. 2. q. 1. art. 2.; — qu. 6. art. 1. ad 3.; — c. g. I. c. 44.; — 4. dist. 5. qu. 1. art. 2.; — 3. de Pot. art. 7. etc.).

III. Es giebt ferner eine nächst-einwirkende Ursache und eine entfernter-einwirkende; proxima et remota. Diese Einteilung fällt nicht zusammen mit der eben gegebenen. Gott ist z. B. in einem Sinne stets die nächste Ursache, näher der geschöpflichen Substanz als deren eigenes geschöpfliches Sein; und in einem anderen Sinne ist Er die entfernteste. Wird nämlich die Unmittelbarkeit des suppositum berücksichtigt, so ist Gott die möglichst nächste Ursache aller geschöpflichen Wirkung und bleibt dies auch fortwährend. Kommt aber die wirkende Kraft in Betracht, so verleiht das unvermittelt gegenwärtige suppositum Gottes anderem Sein die Kraft, daß es am Wirken teilnehmen, und wirkt unmittelbar nur das ganz allgemeine. So ist Gott dem Samenkorn als erste Ursache dem suppositum nach gegenwärtig und macht damit eben, daß dasselbe ist. Zugleich aber verleiht er der Feuchtigkeit, dem Samenkorn selber, der Luft, dem Licht u. s. w. geeignete Kraft, um besondere Wirkungen auszuüben, immer natürlich auf der Grundlage des von Ihm verliehenen Seins und auf seinen eigenen Anstoß hin. Diese beschränkten Kräfte, denen in derselben Weise die empfangenden beschränkten Potenzen entsprechen, werden allmählich immer

umfassender und allgemeiner, bis der allgemeine Zweck ihres Wirkens erreicht ist, das Wohl des Ganzen nämlich, bonum universi, welches wieder allein und unmittelbar unter die wirkende Kraft des ersten Grundes fällt. Es münden in solcher Weise diese geschöpflichen Kräfte ein in die unbeschränkte schöpferische, die in diesem Sinne die entfernteste **maxime remota**, genannt werden muß.

So wird auch im Bereiche des Geschöpflichen jene Ursache eine **proxima** sein, welche mit ihrem **suppositum** gegenwärtig ist, wie das heiße Eisen, welches in die Wunde hineinbrennt; jene aber die entferntere, deren Kraft nur gebraucht wird, wie das Feuer, durch dessen Einfluß das Eisen heiß ist und bleibt.

IV. Ferner giebt es wirkende Ursachen, die das Ganze in der Wirkung hervorbringen, und solche, die nur einen Teil erzeugen, bei denen somit das Ganze dem geteilten Einflusse vieler gedankt wird: **causa totalis** und **causa partialis**. Zieht ein Pferd den Wagen, so ist es die bewirkende Ursache der ganzen Bewegung des Wagens; ziehen mehrere, so nimmt jedes Pferd einen Teil von dieser Ursächlichkeit in Anspruch. Damit ist jedoch nicht zu verwechseln, daß, mag auch eine Ursache die Totalursache einer Wirkung sein, dennoch in einer höheren Ordnung gleichfalls eine Totalursache vorhanden sein kann. Der Feldherr kommandiert das ganze Heer; er ist somit die Totalursache von dessen Bewegungen. Aber über demselben ist dies der König auch, jedoch nach Maßgabe eines höheren Zweckes. Es handelt sich demnach bei diesen Total- und Partialursachen immer darum, daß ein und dieselbe Seins- und Zweckordnung sie umfaßt. Das Samenkorn und die Sonne sind keine Partialursachen der Pflanze, sondern eine jede dieser Ursachen ist die Ursache der ganzen Pflanze; eine jede freilich in einer verschiedenen Ordnung. Es ist dieser Punkt gleichfalls sehr wichtig für spätere Erörterungen.

V. Es ist oben hervorgehoben worden, wie nicht die

forma substantialis das nächste Princip des Wirkens im Bereiche des Geschöpflichen ist, sondern eine accidentelle Form, eine zur Substanz von außen her hinzutretende und nicht aus ihrem Innern rein und ganz hervorfließende Eigenschaft. Das giebt Veranlassung zur Einteilung der causa efficiens in eine causa, welche wirkt, causa ut quae und in eine causa, vermittelst deren gewirkt wird, causa ut qua. Die Ursache, welche wirkt, ist das suppositum (vgl. oben), das da Substanz und Accidentien gleichmäßig umfaßt und trägt: substantia composita quae est suppositum. Das ist die causa quae. Die Ursache, vermittelst deren die Einwirkung geschieht, die causa qua, ist wieder dreifach. Sie ist

a) die substantiale Form; causa ut qua radicalis; kraft deren z. B. die Wirkung des Menschen immer eine menschliche ist;

b) die substantiale Form zusammen mit den Eigenschaften und Zuständen als den näheren Principien des Wirkens; causa ut qua in actu primo remoto;

c) diese selbe substantiale Form zusammen mit den accidentellen, verbunden jedoch mit der Hinneigung zu einer bestimmten Wirkung, wie z. B. die menschliche Natur und das Malertalent zugleich mit der einzelnen Kunstidee; — das ist die causa ut qua in actu primo proximo.

Darauf kann dann, soweit es auf den Wirkenden ankommt, der actus secundus ohne weiteres folgen.

VI. Es giebt ferner noch allgemeine wirkende Ursachen, causae universales, deren Wirken sich seiner Natur nach auf mehrere Gattungen und Arten der Dinge erstreckt, wie die Sonne mit ihrem Licht und ihrer Wärme; wie die menschliche Seele, die da für sich allein die Wirkungen der Pflanzen-, Tier- und vernünftigen Seele hervorbringt; — und besondere Ursachen, wie der Stein zum Beispiel, der nur innerhalb seiner Gattung etwas wirkt.

VII. Ebenso müssen jene wirkenden Ursachen, deren Wirkungen ihnen in der Art und Gattung ähnlich sind —

causae univocae —, unterschieden werden von jenen, deren Wirkungen einen der Seinsstufe nach tieferen Rang einnehmen — causae aequivocae. So erzeugt das Tier ein anderes in derselben Gattung und Substanz, ist also causa univoca. Die Sonne aber hat mit den Pflanzen u. dgl., deren Wachstum sie verursacht, nicht die Gattung gemein; sie ist causa aequivoca. Demgemäß ist auch Gott die causa aequivoca der Geschöpfe.

Was VIII. die freie und die notwendige, IX. die physische und moralische, X. die vervollkommnende, vorbereitende, Beistand leistende, ratende Ursächlichkeit angeht, so müssen sie teils später ausführlicher besprochen werden oder sie sind leicht auf eine bereits gegebene Einteilung zurückzuführen, so daß wir sie hier nur zu erwähnen haben.

Wichtiger für das gegenwärtige Kapitel ist noch die Einteilung in Hauptursache und instrumentale Ursache. Die erstere ist jene, welche aus eigener Kraft handelt; letztere dient nur als Werkzeug und muß die Kraft, vermittelst deren sie handelt, ihr vorher mitgeteilt werden. Sie steht zur Hauptursache durchaus im Verhältnisse des rein Möglichen zum Thatsächlichen. Thomas hatte bereits oben einen Ausdruck gebraucht, wonach die ganze Natur den Charakter der Instrumentalursache mit Rücksicht auf Gott besitzt; nur Vermögen also ist im Verhältnisse zur reinen Wirklichkeit. Er drückt sich in folgender Stelle über dieses Verhältnis ausführlicher aus und giebt sowohl dem Instrument, was ihm gebührt, als auch dem es gebrauchenden Meister.

„Zu einer gewissen Wirkung wirkt etwas in doppelter Weise mit.[1]) Einmal wie etwas, was für sich allein

[1]) 27. de verit. art. 4. Ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens: et dicitur per se agere, quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter, per quem modum dicuntur illuminare sol et luna; calefacere ignis, et ferrum ignitum,

wirkt; und das will heißen, daß es vermittelst einer Wesensform oder einer Eigenschaft wirkt, welche ihm thatsächlich innewohnt, mag dieselbe von ihm selbst herkommen oder von einem anderen, mag sie natürlich sein oder zwangsweise angenommen. So leuchtet die Sonne und der Mond; so wärmt das Feuer und auch das Eisen, letzteres aber nicht seiner Natur gemäß, sondern es ist von außen her zwangsweise gewärmt. Dann ist etwas thätig als Werkzeug, denn dieses wirkt nicht infolge einer Form, die ihm innewohnt, sondern nur insoweit es bewegt ist vom Bewegenden oder vom Hauptwirkenden. Denn das rührt vom Charakter eines Werkzeuges her, daß es nur bewegt, insoweit es selber in Bewegung gesetzt ist. Sowie sich also die innere Form als Princip zu jenem verhält, der da für sich allein und aus sich allein wirkt, im selben Verhältnisse steht die Bewegung, kraft deren das Instrument bewegt wird, zum Hauptwirkenden, wie etwa die Säge, welche zur Vollendung der Bank mitwirkt. Was dort die innere Form ist, das ist hier die Bewegung. Allerdings hat die Säge eine eigene Form, nämlich jene, kraft deren sie teilt; jedoch hat sie eine Wirkung, welche nur der vom Künstler eingeprägten

---

et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum ab agente. Haec enim est ratio instrumenti in quantum est instrumentum ut moveat motum; unde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam ut dividere, tamen aliquem effectum habet, qui sibi non competit, nisi in quantum est motum ab artifice, scilicet facere rectam incisionem et convenientem formae artis; et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam, aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

Bewegung geschuldet wird: sie schneidet und teilt nach den Regeln der Kunstform. Somit hat sie als Instrument zweierlei Thätigkeit. Die eine kommt ihr zu vermöge der eigenen Form, die andere nur insoweit, als sie vom Künstler in Bewegung gesetzt ist und diese Thätigkeit übersteigt die Kraft der eigenen Form."

203. In metaph. lib. 6. lect. 3.

Ein längerer Text des heiligen Thomas, welcher die wesentliche Beschaffenheit des Einwirkens der wirkenden Ursache, die Verschiedenheit der substantialen Form als des radikalen Princips von der accidentellen als des nächsten Princips der Einwirkung, die Bedingungen der letzteren und die Bedeutung der verschiedenen Einteilungen dieser selben Ursache, mit einem Worte: die in dem vorliegenden Paragraphen auseinandergesetzte Lehre zusammenfaßt, möge den Schluß des Paragraphen bilden.

„Die Frage ist die, wo bleibt der Zufall?[1]) Ist die

---

[1]) Et ita si omnia quae hic aguntur fato et providentiae subduntur, sequitur, quod omnia ex necessitate eveniant. Videtur ergo, quod secundum intentionem Philosophi non sit ponere neque providentiam neque fatum. Ad horum autem evidentiam considerandum est, quod, quanto una causa est altior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius, quod est in pluribus et communius inventum. Sicut in artificialibus apparet, quod ars politica, quae est supra militarem, ad totum statum communitatis se extendit. Militaris autem solum ad eos, qui in ordine militari continentur. Ordinatio autem quae est in effectibus ex aliqua causa, tantum se extendit quantum se extendit illius causae causalitas. Omnis enim causa per se habet effectus determinatos, quos secundum aliquem ordinem producit. Manifestum igitur est, quod effectus relati ad aliquam inferiorem causam nullum ordinem habere videntur, qui si referantur ad superiorem causam communem ordinati inveniuntur et non per accidens conjuncti, sed ab una per se causa simul producti sunt. Sicut floritio hujus herbae

Ordnung in der Natur eine dergestaltige, daß dadurch alle Thätigkeit von vornherein bedingt wird, so verschwindet

---

vel illius, si referatur ad particularem virtutem, quae est in hac planta vel in illa, nullum ordinem habere videtur, immo videtur per accidens quod hac herba florente illa floreat. Et hoc ideo quia causa floritionis hujus plantae extendit se ad floritionem hujus et non alterius: unde est quidem causa quod haec planta floreat, sed non, quod simul cum altera. Si autem ad virtutem corporis coelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur, hoc non esse per accidens, quod hac herba florente illa floreat, sed esse ordinatum ab aliqua prima causa hoc ordinante, quae simul moveat utramque herbam ad floritionem Invenitur autem in rebus triplex causarum genus. Est enim primo causa incorruptibilis et incommutabilis, quae est causa divina; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis, quae est corpus caeleste; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles. Hae igitur causae in tertio gradu existentes sunt particulares, et ad proprios effectus secundum singulas species determinatae: ignis enim generat ignem; et homo hominem et planta plantam. Causa autem secundi gradus est quodammodo universalis et quodammodo particularis. Particularis quidem quia se extendit ad aliquod entium genus determinatum, scilicet ad ea, quae per motum in esse producuntur; est enim causa movens et mota. Universalis autem, quia non ad unam tantum speciem mobilium se extendit causalitas ejus, sed ad omnia quae alterantur et generantur et corrumpuntur: illud enim quod est primo motum oportet esse causam omnium consequenter mobilium. Sed causa primi gradus est simpliciter universalis: ejus enim effectus proprius est esse; unde quidquid est et quocunque modo est, sub causalitate ejus et ordinatione illius causae propriae continetur. Si igitur ea, quae hic sunt contingentia, reducamus in causas proximas particulares tantum, inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur, sicut cum praeter intentionem occurrunt mihi latrones (hic enim concursus causatur a duplici virtute motiva, mea scilicet et latronum), et tum etiam propter defectum agentis cui accidit debilitas, ut non possit pervenire ad locum intentum: sicut cum aliquis cadit in via propter lassitudinem, — tum etiam propter indispositionem materiae, quae non recipit formam in-

notwendigerweise der Zufall. Entweder also muß die allwaltende Vorsehung geleugnet werden und damit überhaupt

---

tentam ab agente, sed alterius modi, sicut accidit in monstruosis partubus animalium. Haec autem contingentia, si ulterius reducantur in causam caelestem; multa horum invenientur non esse per accidens; quia causae particulares, etsi non continentur sub invicem, continentur tamen sub una causa universali coelesti, unde concursus earum potest habere unam aliquam causam coelestem determinatam. Quia etiam virtus corporis coelestis est incorruptibilis et impassibilis, non potest exire aliquis effectus ordinem causalitatis ejus propter defectum vel debilitatem ipsius virtutis agentis. Sed quia agit movendo et omne tale agens requirit materiam dispositam et determinatam, potest contingere, quod in rebus naturalibus virtus caelestis non consequatur suum effectum propter indispositionem materiae; et hoc erit per accidens . . . Sed si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri potest, quod ab ordine ejus exeat, cum ejus causalitas se extendit ad omnia in quantum sunt entia. Non potest igitur causalitas ejus impediri per indispositionem materiae; quia et ipsa materia et ejus dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis quod est agens per modum dantis esse et non solum per modum moventis et alterantis. Non enim potest dici, quod materia praesupponatur ad moveri ut ejus subjectum; quinimmo est pars essentiae rei. Sicut virtus alterantis et moventis non impeditur igitur ex essentia motus aut ex termino ejus, sed ex subjecto, quod praesupponitur; ita virtus dantis esse non impeditur a materia vel a quocunque quod adveniat qualitercunque ad esse rei . . . Unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens; nam ex eadem causa dependet effectus et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia ejus per se accidentia, sicut risibile et mentis disciplinae capax. Si autem aliqua causa non facit hominem simpliciter, sed hominem talem, ejus non erit constituere ea quae sunt per se accidentia hominis, sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem; sed hac proprietate utitur. Ens autem in quantum ens habet causam ipsum Deum; ad divi-

alle Vorsehung; oder es giebt nichts, was zufällig oder absichtslos geschieht. Da muß jedoch erwogen werden, daß, je höher eine Ursache steht, desto weiter auch ihre verursachende Kraft reicht. So ist z. B. die Kunst der Politik oder die Staatsweisheit höher als die Kriegskunst, denn diese erstreckt sich nur auf die Soldaten im Staate, jene aber auf alle Bewohner des Staates. Die beeinflussende und regelnde Kraft, welche sich in den Wirkungen einer bestimmten Ursache geltend macht, geht gerade so weit, wie die verursachende Gewalt der letzteren. Denn jede Ursache hat bestimmte Wirkungen zur Folge, welche dieselben in einer gewissen Ordnung hervorbringt. So kann es also leicht geschehen, daß einzelne Wirkungen kein bestimmtes Verhältnis zu einander haben und sonach mit Rücksicht aufeinander in keiner Ordnung stehen, wenn sie auf eine niedrigere und

---

nam igitur providentiam pertinet, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur ergo uniuscujusque effectus, secundum quod sub ordine providentiae divinae continetur, necessitatem habere. Ex quo contingit quod ista conditionalis est vera: Si aliquid est provisum a Deo, hoc erit. Secundum quod autem aliquis effectus consideratur sub ordine causae proximae; sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis assimilantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem contingere non valent.

Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non solum dicendum sit: hoc erit: sed: hoc est provisum a Deo ut contingenter sit vel necessario . . . Quod quidem est singulare in hac causa. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur; unde dependet ab eis solum effectus quod sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex altiori causa, quae est causa entis in quantum ens; a qua ordo necessitatis vel contingentiae in rebus procedit.

beschränktere Ursache bezogen werden, daß sie sonach in dieser Weise miteinander in einem rein zufälligen, rein von außen her bedingten Zusammenhange sind; — während doch dieselben Wirkungen, werden sie auf eine höhere Ursache bezogen, in durchaus geordnetem Zusammenhange stehen, indem sie gleichmäßig derselben notwendigen Ursache ihr Sein verdanken. So ist das Blühen dieser Pflanze in keinem innerlich notwendigen Verhältnisse zum gleichzeitigen Blühen jener anderen, insofern nur die einzelne Pflanze angesehen wird, denn die eine übt keinerlei verursachende Kraft auf die andere aus; und ist deshalb auch ihr Blühen von keinerlei bestimmendem Einflusse auf das Blühen der anderen. Wird jedoch der höhere Einfluß, wir meinen den der Himmelskörper, auf das Blühen der Pflanzen in Betracht gezogen, so findet es sich, daß dieses gleichzeitige Blühen durchaus nicht zufällig und äußerlich ist, sondern bestimmt und regelrecht verursacht durch die höhere verursachende Kraft.

Nun giebt es aber eine dreifache Gattung von Ursachen: 1) die unvergängliche und unveränderliche Ursache, nämlich Gott; 2) eine veränderliche, aber nicht der Erzeugung, dem Entstehen und Vergehen unterworfene und in diesem Sinne unvergängliche Ursache, nämlich die Himmelskörper; 3) eine veränderliche und durchaus vergängliche, welche die irdisch-stofflichen Dinge umfaßt.

Die Ursachen, welche auf dieser letzten Stufe stehen, sind nun offenbar durchaus beschränkt und auf das Besondere, auf Ort und Zeit gerichtet; Feuer nämlich erzeugt nur wieder ganz bestimmtes Feuer und nichts anderes, sowie die Pflanze wieder eine Pflanze hervorbringt. Die Ursachen der zweiten Stufe aber sind einesteils beschränkt und andererseits müssen sie als allgemeine bezeichnet werden. Sie sind beschränkt, weil sie nur durch Bewegung ihre Wirkungen hervorbringen und demnach was der Bewegung nicht untersteht, nicht in ihnen begründet sein kann. Als allgemein müssen sie bezeichnet werden, weil sich ihre ver-

ursachende Kraft nicht auf eine bestimmte Gattung des Beweglichen erstreckt, sondern schlechthin auf alles Bewegliche. Die erste Ursache jedoch ist auf alle Seiten hin gerichtet, wahrhaft allgemein, denn ihre Wirkung ist das Sein. Was also ist und auf welche Weise es ist, das steht unter ihrer verursachenden und regelnden Kraft. Werden nun die auf der dritten Stufe stehenden Ursachen erwogen als die nächsten und unmittelbarsten (auf dem Wege des Entstehens, **via generationis, immediatione suppositi**), so wird vieles zufällig sein **a)** auf Grund des Zusammentreffens zweier solcher Ursachen, die unter sich in keinem Zusammenhange stehen; wie wenn ich außer meiner Absicht Räubern begegne und diese ohne ihre Absicht mir; nur auf Grund meiner persönlichen Bewegungskraft und auf Grund der ihrigen besteht diese Begegnung als ein Zufall; **b)** infolge der Schwäche des verursachenden Grundes, wie wenn ich z. B. aus Ermüdung zusammenbreche; **c)** wegen der Unfähigkeit des Stoffes, der die vom Verursachenden ausgehende Form nicht voll zu tragen vermag, wie bei monstruosen Geburten oder bei künstlerischem Schaffen auf Leinwand, Marmor ꝛc., wenn es schlechten Stoff vorfindet.

Werden jedoch diese selben Arten von Zufälligkeiten auf die höhere Ursache der Himmelskörper bezogen, so hört schon da vieles auf, zufällig zu sein. Denn obgleich die irdisch-stofflichen Ursachen nicht zu einander in ursächlichem Zusammenhange stehen, so finden sich doch alle insgesamt unter der einwirkenden Kraft der Himmelskörper, die auf alles Bewegliche bestimmenden Einfluß haben. Es fällt demnach schon die erste Klasse (a) alles Zufälligen innerhalb des Bereiches der Bewegung fort, wie oben beim gleichzeitigen Blühen zweier einzelner Pflanzen und auch beim Zusammentreffen mit Räubern zu ersehen ist; natürlich im letzten Falle abgesehen vom freien Willen. Auch die zweite Klasse (b) von Zufälligkeiten fällt fort, da die Thätigkeit der Himmelskörper gleich ihrer Substanz keiner Zerstörung von außen oder von

innen her im Bereiche der Natur zugänglich, dem irdisch-stofflichen Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sind, also auch eine Schwäche darin nicht statthaben kann. Weil jedoch diese Art Ursächlichkeit vermittelst der Bewegung wirkt und die Bewegung einen Stoff voraussetzt, welcher der Bewegung unterliegt, so bleibt die dritte Klasse von Zufälligkeiten bestehen, diejenige nämlich, die sich auf die Unzuverlässigkeit des Stoffes für gewisse Einwirkungen gründet. Gewinnt also eine Wirkung der Himmelskörper nicht die regelrechte Vollendung infolge der indispositio materiae, so ist dies in Bezug auf diese Ursächlichkeit ein Zufall. . . . Wird jedoch die höchste Ursache herangezogen, so kann nichts gefunden werden, was der Abhängigkeit derselben sich entzieht; denn ihre Ursächlichkeit erstreckt sich auf alles, was ist und insoweit es ist. Selbst die Unfähigkeit des Stoffes kann hier keinen Zufall mehr veranlassen, denn diese Ursache wirkt dadurch, daß sie das Sein verleiht und nicht dadurch, daß es das, was bereits ist, in Bewegung setzt; sie setzt also nichts voraus, wird aber in ihrer wirkenden Kraft von allem vorausgesetzt. Nur allein mit Bezug auf diese Ursache giebt es durchaus nichts Zufälliges, wenn auch solches existiert mit Rücksicht auf andere Ursachen. Es ist nämlich falsch, zu sagen, daß der Stoff als Subjekt der Bewegung vorausgesetzt werde, und daß deshalb auch die erste Ursache daran gebunden sei. Denn der Stoff gehört mit zum Sein, als Teil des Wesens. Wie also das Wesen der Bewegung nicht die bewegende Ursache hindert, so kann auch nicht das Wesen des Stoffes, als zum Sein gehörig, die Wirkung jener Ursache hindern, welche Sein verleiht. Daher unterliegt der göttlichen Vorsehung nicht nur das Sein selbst, sondern alle Seinsbedingungen, die mit dem Sein unabänderlich verknüpft sind. Wenn nämlich jemand von Natur z. B. Mensch ist, so ist er auch fähig, lachen zu können und Unterricht zu empfangen. Denn das sind wesentliche Eigenschaften der menschlichen Natur; es sind Bedingungen, ohne die sie nicht vorhanden

ist. Wer aber nicht die Ursache des Menschen einfach als eines Menschen ist, der verursacht auch nicht jene Seinsbedingungen, sondern bedient sich ihrer. Der Staatsmann z. B. macht den Menschen nicht fähig, in der Gesellschaft zu leben, sondern er bedient sich dieser natürlichen Fähigkeit, um aus dem Menschen thatsächlich ein Glied des Staates zu machen. Nun sind aber zwei Seinsbedingungen für das Sein an sich vorhanden: entweder ist es notwendig oder zufällig. Gott also, der das Sein verursacht, wird auch die Ursache bilden, daß ein Sein Notwendigkeit hat oder Kontingenz (Freiheit). Denn je nachdem Er ein Sein mit Notwendigkeit oder Freiheit verbinden will, bereitet Er ihm Mittelursachen, aus denen die Wirkung entweder so folgt, daß es nicht anders sein kann oder so, daß sie infolge dieser Ursachen auch anders hätte sein können. So ist also jede Wirkung mit Rücksicht auf die erste Ursache notwendig; wird sie aber zur nächsten unmittelbaren Ursache in Beziehung gesetzt, so sind einige Wirkungen notwendig und andere frei, je nachdem Gott ihnen ihre nächsten Ursachen verliehen hat. Jede Wirkung nämlich ist nur ihrer nächsten Ursache ähnlich; nicht aber der höheren oder gar der höchsten, zu deren Seinsweise sie nicht heranreicht; wie die Pflanze der Pflanze ähnlich ist, nicht der Same. Deshalb ist auch jede Wirkung schlechthin notwendig oder zufällig (frei), mit Rücksicht auf die nächste Ursache; wenn nämlich die Wirkung so dasteht, daß sie auch nicht sein kann. Es darf sonach nicht gesagt werden, daß alles gewirkte Sein notwendig ist, weil es an letzter Stelle von Gott, der allwaltenden Ursache, der nichts entgeht, herrührt; sondern es ist aus dem Grunde notwendig, weil die Wirkung aus ihrer nächsten Ursache notwendig folgt, so daß es nicht anders sein kann; — und es ist zufällig oder frei, wenn es aus der nächsten Ursache so hervorgeht, daß es auch nicht oder anders hervorgehen kann. Das ist nämlich wahrhaft einzig in der göttlichen Vorsehung, daß sie das Gesetz der Notwendigkeit und der Freiheit für die einzelnen Fälle auf-

stellt; während die anderen wirkenden Ursachen sich dieses Gesetzes für ihre Wirkungen bedienen und nicht anders als in notwendiger Weise oder in zufälliger wirken können."

Es ist nicht nötig, im einzelnen zu zeigen, wie in dieser Stelle Thomas die eben ausführlich dargelegte Doktrin über die **causa efficiens** in allen ihren Teilen bestätigt. Ein Punkt nur verdient hervorgehoben zu werden. Es ist nach dieser so klaren Stelle nicht möglich zu sagen, das nächste Princip des Wirkens in dem geschöpflichen Sein wäre die substantiale Form selber. Es würde dann eben ein „Zufall" ganz zu leugnen sein; es könnte gar keinen geben. Die **forma substantialis** wirkt immer mit Notwendigkeit; sie ist eben nur sie selbst. Die **formae accidentales**, die zur Substanz hinzutretenden Eigenschaften, die Potenzen und Zustände erst vermitteln den Zusammenhang mit den äußeren Dingen. Gerade aber aus diesem Zusammenhange leitet Thomas den Zufall ab und kann er auch nach der klaren Stimme der Vernunft nur abgeleitet werden; daraus nämlich, daß die niedrigeren Ursachen im Verhältnisse zu den höheren gehindert werden.

Daß die geschöpflichen beschränkten Ursachen an sich direkt nur Vermögen bewirken, geht aus jeder Zeile dieser Stelle hervor. Letztere ist nur die mehr ausgeführte Illustration zu dem Worte des Aquinaten: „Alle Naturen im Bereiche des Geschöpflichen sind insgesamt ein Werkzeug in der Hand des reinen wesentlich thatsächlichen Seins." Was aber Werkzeug bedeutet bei Thomas, das hat er bereits in einer Stelle oben ausgesprochen. Er thut dies noch ausdrücklicher in den Worten:[1]) „Die Kraft im Werkzeuge, in-

---

[1]) 27. de verit. art. 4. ad 4. Quae quidem virtus (instrumenti) non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis: quod patet quod instrumentum movet, in quantum movetur, motus autem est actus imperfectus secundum Philosophum: unde sicut quae movent, in quantum

soweit dieses als Werkzeug dient, hat kein in sich vollendetes Sein in der Natur der Dinge, sondern ist als Sein etwas Unfertiges. Dazu führt schon die Erwägung, daß das Werkzeug nur bewegt, insoweit es bewegt wird; die Bewegung aber ist die Thätigkeit dessen, was noch nicht vollendet und am Ziele, also unfertig ist.[1]) Gleichwie also, was in Bewegung setzt, insoweit es dies thut, schon im voraus das hat, was durch die Bewegung für das Bewegliche erlangt werden soll, somit in dieser Beziehung vollendet erscheint und kraft einer vollendeten, fertigen Form bewegt, so ist jenes, was da wohl bewegt, aber so, daß es selber in Bewegung ist und bewegt wird, nur bewegend vermittelst einer unvollendeten Kraft." Was aber unvollendet ist, das ist nur einfach Vermögen, vollendet zu werden.

Nachdem so bisher klargestellt worden, was unter „Wirken" zu verstehen sei, wird der Beweis des heiligen Thomas, daß Gottes Wissen wirkende Ursächlichkeit sei, in seiner Beweiskraft von vornherein besser gewürdigt werden. Der Text des Artikels lautet folgendermaßen:[2])

---

movent, sunt jam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam, ita illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam.

[1]) Vergl. „Natur, Vernunft, Gott". Kap. I. §. 1.

[2]) Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intellectu, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum; quae est per voluntatem.

Cum enim forma intelligibilis ad oppositum se habeat, cum

204. Text des achten Artikels.

„Ich antworte, daß das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist. Denn das göttliche Wissen verhält sich gerade so zu allen geschöpflichen Dingen, wie das Wissen des Künstlers zu den entsprechenden Kunstwerken. Das letztere aber ist die Ursache der Kunstwerke deshalb, weil der Künstler vermittelst seiner Vernunft wirkt. Darum muß die in der Vernunft befindliche Erkenntnisform, die Idee, ebenso das Princip der Thätigkeit sein, wie die Wärme das Princip der Erwärmung ist.

Dabei ist jedoch zu erwägen, daß die reine innere Seinsform, insoweit sie innerhalb dessen bleibt, dem sie das Sein verleiht, nicht gleichbedeutend damit ist, daß sie ein Princip der Thätigkeit bildet, sondern ein solches Princip erst insoweit wird, als sie zur Wirkung hinneigt; und in ähnlicher Weise bedeutet die Idee als Form des Erkennens nicht ein Princip des Thätigseins, soweit diese Idee im Erkenntnisvermögen sich findet; sondern vielmehr erst dann, wenn sie mit der Hinneigung zur Wirkung verbunden ist; diese Hinneigung aber geht vom Willen aus. Denn da die bestimmende Erkenntnisform von sich aus gleichmäßig auf schwarz und weiß, kurz und lang, schwer und leicht, d. h. ohne Unterschied auf die Glieder eines Gegensatzes gerichtet ist, denn ein und dieselbe Wissenschaft umfaßt den ganzen Gegensatz und nicht bloß ein Glied desselben, so würde keine Wirkung entstehen, weder schwarzes gewirkt werden noch weißes,

---

sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum consuevit nominari scientia approbationis.

weder langes noch kurzes ꝛc., wenn nicht der Wille zu etwas bestimmte.

Es ist aber ganz offenbar, daß Gott durch seine Vernunft die Dinge verursacht, da Erkennen in Ihm Sein ist und deshalb ist es notwendig, daß sein Wissen die Ursache der Dinge ist, je nachdem es den Willen mit sich verbunden hält. Und das ist der Grund, weshalb das Wissen Gottes, insofern es die Ursache der Dinge ist, genannt zu werden pflegt das Wissen, welches billigt."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

205. Syllogismus des ersten Teiles.

Es wäre ein falsches Vorgehen, in dem ersten Teile des Artikels, welcher mit der Kunstform sich beschäftigt, lediglich eine Analogie oder ein Beispiel sehen zu wollen. Dieser Teil bildet vielmehr einen strikten Beweis der aufgestellten Behauptung a posteriori; wogegen der letzte Teil, der mit den Worten beginnt: „Es ist aber ganz offenbar," ein metaphysisch bindender Beweis a priori ist. Thomas weiß wohl, daß er sich hier an der Hauptthesis befindet und geht deshalb, nachdem er in dem vorhergehenden Artikel sich den Weg frei gemacht, nun von zwei Seiten zur völligen und nach allen Seiten hin die Grenzen ziehenden Klarstellung des Hauptpunktes vor. Dieser Hauptpunkt ist zugleich die letzte und entscheidendste Beziehung des Wissens Gottes zu den Geschöpfen im allgemeinen.

Nicht darum handelt es sich nunmehr, ob Gott seine Geschöpfe nur als seine Wirkungen weiß; — das wurde bereits festgestellt —, sondern darum, daß dieses sein Wissen eben geradezu die Geschöpfe verursacht. Darin liegt durchaus kein Widerspruch, wie Annatus in seinem Buche de scientia media hervorheben möchte; sondern vielmehr ist in dieser

Lehre zugleich der Ausgangspunkt für die völlige Trennung der Wissenschaft, inwiefern letztere im Geschöpfe Sein hat, von jener, die der Schöpfer selber ist.

Gott ist und das Geschöpf ist. Die Vollkommenheit des Seins ist in Gott vorhanden und auch im Geschöpfe. Was jedoch das beiderseitige Wesen betrifft, so steht Gottes Wesen dem geschöpflichen, wie das erste Princip dem abgeleiteten, auf das schärfste gegenüber. Das Geschöpf ist nur, weil von Gott verursacht; das besagt auf das deutlichste das innere Wesen des Geschöpflichen. Gott ist, weil Er in Sich selbst seinen Grund hat; das besagt nicht minder deutlich das Wesen Gottes. Nun ebenso verhält es sich mit dem Wissen.

Gott hat Wissen und das Geschöpf hat Wissen. Da aber kein Wissen wahr ist, welches nicht den Gegenstand so wiedergiebt, wie derselbe ist; so muß das Wissen Gottes auf Grund der Beschaffenheit des geschöpflichen Wesens dieses darstellen als Wirkung und zwar, weil nur durch das Wissen Gottes die Geschöpfe Gott gegenwärtig sind, als seine eigene Wirkung, nämlich als die Wirkung des Wissens. So etwa erkennt der Mensch seine eigenen Ideen als von ihm gewirkte. Aber in demselben Erkenntnisakte, den er mit der Vernunft macht, stellt ihm diese nicht nur die Ideen vor, sondern sie stellt sie ihm vor als ihr eigenes Erzeugnis, ohne daß darin ein Widerspruch läge.

Das erläutert Thomas ausführlicherweise zuvörderst **a posteriori**, vermittelst der Wirkungen. Daß seine Berufung auf die Kunst in dieser Weise zu verstehen ist, nämlich als strikter Beweis **a posteriori**, zeigt nicht nur sein Ausdruck: **Sic enim se habet** . . ., womit sicher eine Begründung und nicht bloß ein Beispiel angedeutet werden soll; — sondern auch eine ausdrückliche Erklärung: [1])

---

[1]) Phys. lib. II.. lect. 4.: **Ars imitatur naturam: oportet igitur ut sic se habeat scientia naturalis circa naturalia, sicut**

„Die Kunst ahmt die Natur nach. Wie sich also die Wissenschaft, welche wir von den natürlichen Dingen empfangen, verhält zu diesen Dingen, so muß sich die Wissenschaft, welche berufen ist, Kunstwerke zu bilden, zu letzteren verhalten. Nun gehört es aber zu ein und derselben Kunstwissenschaft, den Stoff sowohl als auch die Form bis zu einem gewissen Grade zu kennen. Der Arzt zum Beispiel kennt nicht nur die Gesundheit als Form, nämlich als harmonische Proportion der verschiedenen Säfte im Körper untereinander, sondern auch diese einzelnen Säfte selber kennt er in ihrer Natur, wie das Blut, die Galle ꝛc.; — in ähnlicher Weise erkennt der Baumeister nicht nur den Plan, also die Form des Hauses, sondern auch den Stoff, aus dem das Haus wird, wie das Holz, die Steine ꝛc., und so verhält sich das in allen Künsten. Also muß es auch zu ein und derselben Wissenschaft gehören, sowohl die Materie zu erkennen als auch die Form. Daß die Kunst die Natur nachahmt, davon ist der Grund, weil das Princip der künstlerischen Thätigkeit die Erkenntnis ist. Nun rührt aber alle

---

se habet scientia artificialis circa artificiata. Sed ejusdem scientiae artificialis est cognoscere materiam et formam usque ad aliquem certum terminum: sicut medicus cognoscit sanitatem ut formam, et choleram et phlegma et hujusmodi sicut materiam, in qua est sanitas. Nam in contemperatione humorum sanitas consistit. Et similiter aedificator considerat formam domus et latera et ligna, quae sunt materia domus; et ita est in omnibus aliis artibus; ergo ejusdem scientiae naturalis est cognoscere tam materiam quam formam. Ejus autem quod ars imitatur naturam, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est: omnis autem cognitio nostra est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta, unde ad similitudinem naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit: quod etiam in operando ars imitatur.

unsere Kenntnis von der Natur der uns umgebenden Dinge her und wird dadurch geregelt; somit wirken wir im Bereiche der Kunst gemäß der Ähnlichkeit mit dem rein Natürlichen. Deshalb aber können die natürlichen Dinge und Verhältnisse vermittelst der Kunst nachgeahmt werden, weil die ganze Natur durch ein erkennendes Princip zu ihrem Zwecke hin geregelt wird. Auf diese Weise erscheint das Werk der Natur als das Werk einer Vernunft, da es durch bestimmte Mittel hindurch einen bestimmten Zweck verfolgt; und das eben ahmt die Kunst ebenfalls nach."

Nach dieser Darlegung formuliert sich folgendermaßen der Beweis **a posteriori**:

Die Kunst ahmt die Natur nach;

die Kunst geht vom Wissen als dem wirkenden Princip aus;

also geht auch die Natur von einem Wissen als wirkendem Principe aus.

Der Obersatz ist einleuchtend. Den Untersatz bestätigt die alltägliche Erfahrung. Die Folgerung läßt sich gar nicht bezweifeln. Die Regelmäßigkeit der Kunstformen, sowie die Unterordnung der Mittel unter den vorgelegten Zweck, kann nur eine Folge des Erkennens sein. Denn nur das Erkennen vermag, was subjektiv voneinander verschieden ist, in sich zu vereinigen und zwar derart, daß das subjektive Sein des Erkannten genau dasselbe bleibt. Nun aber schöpfen wir alle unsere Kenntnis, also auch die der Kunstregeln und des Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck aus den in der Natur befindlichen Dingen. Also kann auch da in der Natur nur ein Erkennen das Princip der Wirkungen sein.

Hierbei ist wohl zu bemerken, wie Thomas das früher hier über den Gegenstand des Erkennens Dargelegte bestätigt. Das wirkliche einzelne *Sein* wird erkannt, jedoch gemäß der substantialen Form. Jenes ist das **objectum quod** oder **materiale**, diese das **objectum quo** oder **formale**. Der einzelne Mensch wird nicht auf Grund seiner Einzelnheiten von

der Vernunft erkannt, sondern auf Grund seines Menschseins; — und nur davon, was er als Mensch ist und thut, kann die reine Vernunft den Grund angeben. Eine solche Substanz ist gleichgültig gegen die Einzelnheiten; sie hat bloß die Neigung zum allgemeinen Menschsein. Da aber der Mensch und jegliches andere Sein nur als etwas Einzelnes wirklich ist, so kann eine solche Form allein an sich betrachtet, nicht die Möglichkeit bieten, daß nur ihr gemäß und nur durch sie etwas eine wahre Wirklichkeit hat. Und da zudem eine solche Substanz nur so, wie sie ist, erkannt wird, soll sie anders wahrhaft erkannt werden, so kann auch die entsprechende allgemeine Erkenntnisform in der Vernunft nicht das hinreichende Princip für die einzelne Wirklichkeit bilden, daß nämlich etwas so und nicht anders im einzelnen ist, weder in der Kunst noch in der Natur, sondern erst insofern, als sie mit dem Willen verbunden ist, der seiner Natur nach auf das einzeln Wirkliche sich richtet.

Doch sehen wir, ehe wir dieses Element, den Anteil des Willens, weiter ausführen, wie die Anschauung des heiligen Thomas so schön harmoniert mit allem, was wir täglich erfahren und was durch die Wissenschaft erforscht ist.

206. Veranschaulichung des thomistischen Syllogismus und Anwendung desselben auf das praktische Leben.

„Die Kunst ahmt die Natur nach." In diesen Worten enthüllt sich so recht der weite Blick des Aquinaten. Alles Wirken der Natur hat zum letzten Endzwecke, daß sie verstanden werde und alle Kraft, die in ihr liegt, strebt danach sich selber wieder hervorzubringen. Wohin die Natur zielt, davon ist sie auch ausgegangen. Vom ewig thatsächlichen Intellekt ist sie ausgegangen. Sie will durch eigenes Wirken wieder zurück zum Intellekt und das geschieht schließlich immer durch die Kunst je in verschiedener Art und Weise. Die Kunst trägt die Natur zurück zu ihrer Heimat, zur ewigen, rein thatsächlichen Vernunft.

Hartmann hat ein bedeutungsschweres Wort in die Philosophie hineingeworfen und um dasselbe herum alle Vorgänge in der Natur und im Geiste sich krystallisieren lassen: „das Unbewußte". Unbewußt drängt alle Natur zur Vernunft; unbewußt tritt sie ein in die Vernunft; unbewußt wird sie da das treibende Element im menschlichen Schaffen; unbewußt trägt der Künstler das Ideal in sich. In jedem Gliede des Universums übt das Unbewußte eine unwiderstehliche Gewalt aus; unbewußt wirkt das eine auf das andere und zwar in seiner ganz bestimmten Weise; das Unbewußte hat das Zeug an sich, der leitende Gesichtspunkt eines philosophischen Systems zu sein. Aber Hartmann hätte noch den weiteren Schritt thun müssen, welchen Thomas gethan.

Die Natur strebt nur deshalb nach der Vernunft, weil sie von einer vollbewußten, in sich thatsächlich einigen Vernunft herrührt. Es ist unrecht zu sagen, nur die bewußte Vernunft könne wahrhaftige wirkende Ursache sein; aber ebenso ist es unrecht zu behaupten, die erste wirkende Ursache, das Urprincip, könne, auch nur in etwa, dem inneren Sein und Wesen nach das Unbewußte einschließen.

Verfolgen wir an einem Beispiele das unbewußte, der Natur an sich gedankte Wirken der Dinge. Woher kommt bei den Tieren die bis ins einzelnste gehende Sorge für die Nachkommenschaft? Wenn wir im Kahn uns den Ufern irgend eines amerikanischen Waldstromes entlang haben hintreiben lassen, können wir das häusliche Leben des Sonnenfischchens beobachten, des gefleckten und beflitterten Freundes des Anglers. Dem Ufer entlang, wo zarte Gräser sprießen, wo schwimmende Wasserlilien dunkle Schatten werfen und ihre weißen, rotgegipfelten Knospen emporheben, zwischen den gewundenen Stengeln und vielleicht unter dem Schutze eines bemoosten Ufers mit überhängendem Farnkraut und anderen Gewächsen, baut sich das Sonnenfischchen sein Nest. Man kann sie paarweise zwischen den Stengeln der Nym-

phäen aus- und einschwimmen sehen, als suchten sie sich gemeinsam den Ort für ihr Kinderzimmer aus. Hierzu erwählen sie im allgemeinen ein kiesiges Plätzchen; und sobald sie es gewählt haben, machen sich die kleinen Nestbauer emsig an die Arbeit. Auf einem fußbreiten Umkreise werden alle Stengeln und Wurzeln herausgerissen und sorgfältig mehrere Fuß weiter geschafft, die zarteren Würzelchen aber mit geschickten Schwanzschlägen beiseite gefegt, wobei die beiden Fische oft über dem Neste stehen und mit ihren Schwänzen einen kleinen Wirbel verursachen, welcher alle unbequemen Gegenstände wirksam entfernt. Sodann werden die Steine hinweggenommen und zwar die kleineren im Maule; die größeren werden durch Anstemmen des Körpers hinweggedrückt, bis endlich eine eirunde Vertiefung mit einem Boden von feinem Sande entsteht. Jetzt neigen sich die Stengel, Zweige und Blätter der an den Seiten wachsenden und absichtlich stehengelassenen Wasserpflanzen natürlich über das Nest und machen es oft zu einer vollkommenen Laube, deren Wände mit Blütenknospen bedeckt sind, während die an der Oberfläche schwimmenden dichtverschlungenen weißen Linien das Dach bilden. Hier werden die Eier niedergelegt und vom Männchen und Weibchen abwechselnd bewacht. Naht sich nun der Laube ein Fremdling, z. B. der Katzenhai , so schnappen die kleinen Geschöpfe anscheinend voll Trotz und Wut um sich, sträuben die Rückenflosse, zittern in verhaltener Aufregung mit den Brustflossen und bethätigen durch die krampfhaften Bewegungen ihrer breiten Schwänze, daß sie ihr Heimwesen bis aufs äußerste zu vertheidigen entschlossen sind.

Überall ist Thätigkeit und Leben in der Natur; aber immer eine genau nach dem Zwecke eingerichtete Thätigkeit. Unverbrüchliche Regeln und Gesetze leiten die einzelnen Glieder der Natur. Die neuere Naturwissenschaft hat die interessantesten Analogien entdeckt, denen gemäß die Fauna über dem Erdboden ganz dieselbe in Sitten und Lebensweise der Tiere ist, wie auf dem Meeresgrunde. Der Unterschied

in der Modifikation des Baues ist nur bedingt durch die ganz verschiedenen Medien und Umgebungen. Der Meeresgrund erscheint mit Tierformen bevölkert, welche den Landtieren genau gleichen. Die Felsenriffe an der Südgrenze der vereinigten Staaten, im Mexikanischen Meerbusen z. B. offenbaren in ihrem Tierleben eine überraschende Ähnlichkeit der Geschöpfe des Meeres und des Landes. Die Gärten der Meerestiefe zeigen ein überreiches wucherndes Wachstum in ihrem Tierleben: Bäume, Sträucher, wogende Schlingpflanzen wiederholen sich in den wunderbaren Gebilden des Oceans. Hier erhebt ein Wald von Korallenzweigen seine Myriaden von starren Spitzen, aus deren jeder ein zarter Polyp ausblüht und mit seiner reichen olivengrünen Färbung einen lebhaften Kontrast zu dem Dunkelblau des Wasserkanals darbietet, an dessen Ufern seine Stämme wachsen. Die Gewässer sind krystallrein und scheinen die Schönheit der Gegenstände, selbst in den größeren Tiefen noch zu erhöhen; bunt gefärbte und glänzend geschuppte Fische tummeln sich langsam und gemächlich hier herum, steigen und sinken zwischen den lebendigen Ästen und Zweigen und wiegen sich vielleicht einen Augenblick, um irgend einen Bissen von einem Madreporenzweige abzulösen und erinnern uns in allen ihren Bewegungen an die Vögel des Gestades. Diese prächtigen Papageifische oder Seepapageien sind die Schmuckfische, die Sonnenvögel des Meeres und prunken in den leuchtendsten Farben: purpur- und scharlachrot, azurblau und goldgelb. Andere leuchten in Regenbogenfarben oder zeigen einen hellen Metallglanz, als steckten sie in einer polierten Rüstung, während wiederum viele andere, in nüchternem Kleide und nur in unseren kälteren Gewässern des Nordens heimisch, an Rotkehlchen und Drossel, unsere willkommenen Frühlingsboten, mahnen.

Es ist jene Übereinstimmung in den einzelnen Teilen der Gesamtnatur erfahrungsgemäß beinahe nachgewiesen, von der Albert d. Gr. in großartiger Auffassung ahnend sagte:

„Das Innere der Erde ist analog gestaltet dem Erdboden selber mit seinen Flüssen und Bergen, mit seinen Ebenen und Schluchten." „Die Edelsteine im Innern der Erde sind ebenso gut eine Wirkung des Lichtes, wie die Pflanzen auf der Erde; verschieden nur je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Materie und der einzelnen Verhältnisse, welche die Wirkung umgeben."

Die Cyklonen in der Luft, die Flüsse auf Erden, die Adern im Innern der Erde, die Ströme im Meere: Alles folgt ganz denselben Gesetzen in der Bildung und in der Thätigkeit; oder wie Thomas sagt: „Durch bestimmte Mittel wird zum Endzwecke geführt die ganze Gesamtnatur." Das kann aber nur durch eine Vernunft geschehen, welche, wie gleichfalls Thomas in der angeführten Stelle meint, Stoff und Form durchaus erfassend durchdringt, und für welche deshalb alles, was, wie auch immer und in welchem Grade auch immer, unbewußt wirkt, ein Mittel ist zu jenem Endzwecke, der mit ihr selber zusammenfällt. Die Vernunft ist ja das Erkannte, Erkennen ist Zweck der Vernunft. Was Gott erkennt als verschieden von Ihm selber, das kann nur in Ihm seinen Zweck haben und nur in der Weise, wie die ewige Vernunft es bestimmt.

Das predigt die Natur durch ihr eigenes Wirken mit aller ihr zu Gebote stehenden Kraft. Was wirkt denn jenes Sonnenfischchen, das in so wunderbarer Weise für seine Brut sorgt? Das kommt auf das Vermögen an, welches den Gegenstand seines Wirkens bildet. Auf rein Stoffliches wirkt es nur mit seinem Körperchen. Die Wasser, welche das Vermögen haben, zu fließen, zerteilen sich bei der Bewegung des schwimmenden Fisches; die Steinchen, gegen welche sein Körper sich stemmt, fallen herab; die leichte Erde weicht unter der Arbeit des Tierchens. Das sind rein mechanische Wirkungen, welche vom Körper allein als solchem ausgehen und auf rein Körperliches sich richten.

Aber das Fischlein trägt in seiner Natur noch höhere

Vermögen. Es fühlt, es hört, und mag deshalb der Feind auch noch nicht da sein, so daß es von ihm berührt würde; es sucht bereits den Feind von sich abzuwehren. Es hat den Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb und weiß deshalb unter den es umgebenden Dingen gut zu unterscheiden. Die einen entfernt es von sich, die anderen sucht es auf. In demselben Maße aber wird es auch wieder von seinesgleichen gesehen, geflohen oder gesucht, je nachdem es die einzelne Natur mit sich bringt. Die Sinne erreichen nicht bloß den Körper, wie dies die rein mechanische Bewegung thut. Nein; sie werden in Bewegung gesetzt durch das innere Nahrungs- und Fortpflanzungsvermögen und berühren deshalb nicht die bloße äußerliche Ausdehnung, sondern mehr oder minder Eigenschaften, die vom Innern ausgehen, wie die Farbe, den Geruch, den Instinkt u. dgl.

Das Wirken dringt, je höher die Vermögen steigen, desto weiter vor und verbindet immer mehr Seinskreise mit seinem Subjekte. Erinnern wir uns der im ersten Paragraphe gemachten Unterscheidung zwischen der Gegenwart des wirkenden **suppositum** und derjenigen der Kraft oder des Vermögens, vermittelst dessen das **suppositum** den Gegenstand der Einwirkung berührt.

Im ersten Falle war nur das **suppositum** gegenwärtig, die Kraft zur mechanischen Bewegung kam ganz von außen; das Bewegliche ward rein getrieben. Im zweiten Falle wirkt das Fischlein kraft seiner inneren Sinnesvermögen; und in seinem **suppositum** fern vom Gewirkten als einem Einzelnsein. Es lebt zudem ein drittes, noch tiefer eingehendes Vermögen in ihm, seine eigene Substanz nämlich, und auch vermittelst deren wirkt es ein. Die kann jedoch der Sinn in keiner Weise erreichen. Denn der Sinn kann nur vermitteln, was an Zeit und Ort gebunden ist; die innere Substanz aber im Dinge ist an sich gleichgültig gegen die einzelnen Verhältnisse von Zeit und Ort.

Da bedarf es der Vernunft. Hier trifft die blinde

unbewußte Natur bereits auf ein Bild jener Vernunft, von der sie ausgegangen, nicht mehr bloß auf einen dunklen Schatten. Und wie diese selbe Natur sich gleichsam freut, wenn sie so in ihrem innersten Seinsgrunde, in der Substanz, vom Künstlerauge getroffen wird! Da spiegelt sich das innerste Warum ihrer Bewegungen und ihrer Lebensweise wieder; da tritt sie reiner und schöner auf, wie sie in Wirklichkeit besteht; die Freiheit und Allgemeinheit, die im subjektiven Bestande von Schranken allseitig verhüllt erscheint, wird da gewissermaßen zurückgestrahlt. Ist jenes Sonnenfischlein, das da auf dem Tableau künstlerisch abgemalt worden, jenes einzelne, welches im schmutzigen Wasser unter tausenden und tausenden anderen sein verschwindend kleines Nest baut; dessen Äußeres so gewöhnlich aussieht; dessen Gefräßigkeit all seine Thätigkeit, möchte man sagen, beherrscht? Würde jemand, der die obige dichterische Schilderung von Ottfried Mylius gelesen, nicht enttäuscht sein, wenn er das Tierchen nun wirklich sähe? Ist der Löwe der Dichter mit seinem Herrschermantel, seiner Majestät in Haltung und Benehmen, der wirkliche Löwe? oder ist der Adler, welcher in den Lüften fliegt, jener, welchen der Künstler aus hartem Stoffe herausgemeißelt hat?

Er ist es und er ist es wieder nicht. Die zwingende Unterthänigkeit unter die Begierden, welche das Tier in seinem wirklichen Einzelnbestande so sehr verzerrt, ist fortgefallen; die Sklaverei, welche ihm die Freßlust und der Fortpflanzungstrieb auflegt, ist entfernt. Die Substanz erscheint in der Vernunft und wird außen durch die Kunst wiedergegeben, wie sie herrscht über den Stoff. Die Substanz, der gemäß das einzelne Tier seinen Platz im Universum einnimmt und eine gewisse entfernte Ähnlichkeit mit der ewigen Vernunft hat, leitet die Hand des Künstlers. Letzterer ist nur das Mittel, um das Einzelnwesen zurückzuführen zu seinem ersten Princip, zur Vernunft. Und mag auch der Maler die Raubgier des Tigers malen und der

Dichter sie in Worten ausdrücken; selbst solche an sich unwürdige Züge gewinnen in der Vernunft etwas Ernstes, Achtunggebietendes; sie erscheinen als dominierend, während die Häßlichkeit, die sie in der einzelnen Wirklichkeit haben, daher kommt, daß sie selber ein Ausfluß des Zwanges sind. Von der freien Vernunft geht die Natur aus; alles, was daher aus der Natur in die Vernunft tritt, erscheint da mit dem Herrschermantel angethan und trägt Krone und Scepter.

„Die Kunst ahmt die Natur nach." Wie wahr! Was sind alle menschlichen Künste, was ist aller menschlicher Komfort, alle menschliche Industrie? „Unser Wissen hängt von den Dingen ab." Wir ahmen die Natur und ihre Gesetze nach. An der Natur nähren wir unseren Geist. Aber das ist keine sklavische Nachahmung; es ist keine Nachäffung. Nein; frei entkleidet die menschliche Vernunft, uns zwar unbewußt, kraft ihrer natürlichen Thätigkeit, die natürlichen Dinge ihrer Schranken und wird sich damit sowohl ihrer Herrscherwürde selbst bewußt, als sie diese Dinge daran teilnehmen läßt. Die Schöpfung wird veredelt in der menschlichen Vernunft. Sie beginnt da so dargestellt zu werden, wie die reinen Ideen als Ähnlichkeiten des reinen Seins in der schöpferischen Vernunft glänzen.

Wenn nun aber schon die menschliche Vernunft, nur befruchtet von den natürlichen Dingen, Kunstwerke schafft und das erste Princip des Wirkens innerhalb des Stofflichen ist; wie müssen dann nicht erst diese Ideen im Schöpfer, wo sie in unvermischten Glanze sich vorfinden, wirkendes Princip sein? Wenn diese stoffliche Substanzen schon wirken inmitten ihrer Schranken; wenn sie sogar mitwirken dazu, daß sie in der menschlichen Vernunft losgelöst vom Stoffe erscheinen; wie sollen sie da nicht im Schöpfer wirken, wo sie ihrem ganzen Sein nach nur Macht, nur Leben, nicht im geringsten ein Leiden oder Empfangen in sich schließen!

Das beweist nun Thomas auch a priori durch folgendes Argument.

207. Zweiter Teil des Artikels Syllogismus.

Gottes Wissen rücksichtlich des Geschöpflichen ist nichts anderes als Gottes Erkennen, insoweit es die einzelnen Dinge als Wirkungen des göttlichen Seins, des ersten Grundes, umfaßt;

Gottes Erkennen aber ist Gottes Sein;

also ist Gottes Wissen das Sein Gottes als des ersten Grundes: mit anderen Worten, es ist der Grund der Dinge.

Der Syllogismus ist klar; kein einziger Satz bedarf weiteren Beweises.

Der Obersatz geht aus dem im vorigen Kapitel über die Wissenschaft als Zweig des Erkennens Gesagten hervor. Scire est cognoscere per causas; Wissen ist nichts anderes als die Dinge in ihrem Grunde erkennen. Also wird das Wissen Gottes nichts anderes sein als die Erkenntnis der Dinge in ihrem ersten Grunde, in Gott. Der Untersatz ist in den ersten vier Artikeln nach allen Seiten hin nachgewiesen worden; nämlich daß Gottes Erkennen sein eigenes Sein ist. Ist nun das Erkennen Gottes das göttliche Sein und bildet das Wissen nur nach der Seite hin eine besondere Unterordnung des Erkennens, daß es die Dinge, welche etwas anderes sind, als Gott selber, im göttlichen Sein als dem ersten Grunde umfaßt, so muß das Wissen Gottes das göttliche Sein sein, insoweit dieses der Grund der Dinge ist, oder es ist der Grund der Dinge.

Nun erhellt auch, warum Thomas diesem Nachweise, daß Gottes Wissen der Grund der Dinge ist, jenen anderen hat vorhergehen lassen, gemäß welchem Gott nicht vermittelst des Diskursus, sondern kraft der Anschauung weiß. Wenn Gott nichts erkennt auf Grund der Erkenntnis von etwas anderem als des Princips, wenn also die Kenntnis des einen in Gott nicht der Grund für die Erkenntnis des anderen sein kann; so muß notwendigerweise diese Kenntnis selber

der Grund für das andere sein, sonst wäre dies letztere gar nicht und könnte somit gar nicht gekannt werden.

Ist das geschöpfliche Sein in seinem objektiven Bestande oder der geschöpfliche Willensbeschluß als ein vorausgesehener das Princip oder der Grund, warum Gott erkennt, so geschieht diese Erkenntnis erst auf Grund eines Princips; sie ist abgeleitet von einem Princip; sie ist dann natürlich in keinerlei Weise unmittelbarer Grund der Dinge. Ebenso: Ist der göttliche Wille der Grund für das Bestehen des anderen Seins, so daß dies erst Erkenntnisgegenstand ist, nachdem es vom göttlichen Willen ins Sein gerufen und somit nach dieser Seite ein abgeleitetes, auf ein Princip gestütztes ist, so würde wieder ein discursus in Gott stattfinden: Gott würde erst seinen Willen als Grund des Seins erkennen und auf Grund dieser Erkenntnis das Sein selbst. Das aber alles hat Thomas im vorigen Artikel ausgeschlossen. In Gott ist durchaus nicht die eine Erkenntnis der Grund oder das Princip der anderen; weder die Erkenntnis des geschöpflichen Willens das Princip der Erkenntnis des schöpferischen, noch die Erkenntnis des schöpferischen das Princip der Kenntnis des geschöpflichen Seins. Sowie das Licht sich selbst zeigt und das Beleuchtete, sich selbst aber zugleich als Princip des Beleuchteten; so zeigt sich das Wissen Gottes als Wissen des anderen Seins, zugleich aber sich selbst als das Ur-Princip des anderen Seins.

Mag die Sache nach allen Seiten hin gewendet werden; immer ergiebt sich dasselbe. Das Eine ist die Ursache des Vielfachen. Was aber ist der Grund des Einen in Gott? Nichts anderes als die uneingeschränkte Identität des Erkannten mit dem Erkennenden. Nur auf Grund der wesentlichen inneren Einheit der Vernunft hat der Wille Einheit und nach dem Grade dieser Einheit in der Erkenntnis richtet sich der Grad der Einheit mit dem erstrebten Gute.

Die natürlichen Dinge streben nach Einheit, nach Verbindung mit der Vernunft. Sie verraten dadurch ihr nächstes

Princip. Wäre der Wille an sich ihr wirkender Grund, sie würden nach Trennung streben; denn der Wille strebt seiner Natur gemäß nach dem, was außen ist.

Noch mehr! Das Wissen Gottes muß seinem Wesen nach gegenüberstehen dem geschöpflichen, soweit dieses letztere beschränkt und unvollkommen ist. Worin aber besteht die Beschränktheit und Unvollkommenheit des geschöpflichen Wissens? Die Hauptquelle derselben ist die, daß sein formaler Gegenstand ein Vermögen, nämlich die innere Substanz des Einzelnseins ist, die **potentia substantialis**, und daß es demgemäß auch selber in einem Vermögen sein Subjekt hat. Nur auf Grund der inneren allgemeinen Gattungssubstanz und nur wie weit sich diese Substanz in ihrem Einflusse auf die Einzelnheiten notwendig erstreckt, nur insoweit wird das Einzelne mit Sicherheit geistig erkannt.

Worin besteht aber auf der anderen Seite die Vollkommenheit des schöpferischen Wissens? Darin, daß sein formaler Gegenstand, jener Formalgrund, innerhalb dessen allein Gott Wissen hat, das eigene göttliche thatsächliche Sein ist, in welchem keinerlei bestimmbares Vermögen gedacht werden kann.

Dort also im Bereiche des Geschöpflichen bestimmbares Vermögen für das Sein als Formalgegenstand und als Materialgegenstand das einzelne thatsächliche Sein, insoweit es mit Notwendigkeit unter dem Einflusse des inneren Seinsgrundes, der **potentia substantialis**, steht.

Hier in Gott volles thatsächliches Sein als Formalgegenstand des Wissens und als Materialgegenstand die beschränkten Geschöpfe, insoweit sie an diesem Sein teilnehmen, sei es im Zustande des Vermögens zu sein, sei es nach der Seite hin, daß sie fallen, also dieses Vermögen durch die That verleugnen.

Jegliches Wissen aber ist nur wirkliches Wissen kraft und auf Grund seines Formalgegenstandes. Geradeso wie ich also, wenn ich die Idee „Mensch" habe, überall erkenne,

was unter dem notwendigen Einflusse der Gattung „Mensch" steht; so ist das Wissen Gottes, dessen Formalgegenstand das thatsächliche voll wirkliche, entwicklungsunfähige Sein bildet, überall, wo Sein und inwieweit Sein ist, ganz natürlich der wirkende Grund; der da, je nachdem das göttliche Wesen nach dem Maßstabe der verschiedenartigsten Ähnlichkeiten nachgeahmt werden kann, sein Wirken einrichtet.

Danach ergiebt sich zudem, wie dies im vorigen Paragraphen festgestellt worden ist, daß das unmittelbare Ergebnis des göttlichen Wirkens Sein ist, denn das Wissen Gottes ist Sein und verursacht so, wie es selber ist; und andererseits, daß das unmittelbare Ergebnis des menschlichen Wissens als leitender Richtschnur des Wirkens nur Vermögen sein kann, weiter entwicklungsfähiges Sein, welches erst von der erlaubenden oder positiv einwirkenden ersten Ursache seinen endgültigen Abschluß erwartet. Das geschöpfliche Wissen sagt beständig mit dem Psalmisten: Berichtige mein Urteil, o Herr; **judica judicium meum Domine.**

208. Das Eigentum am Wirken.

In der uns beschäftigenden Hauptfrage sind nicht selten die Grundbegriffe des theologischen und philosophischen Denkens so verwirrt worden, daß es schwere Mühe kostet, dieselben wieder der Wahrheit gemäß zur Geltung zu bringen. Welcher Umstand bewirkt es, daß das Wirken dem Wirkenden zugehört, und welches ist die Richtschnur, um zu bestimmen, in welchem Maße es ihm zugehört? Wir geben kurz und entschieden die Antwort. Der Grund für die Zugehörigkeit einer Wirkung und die leitende Richtschnur für das Maß dieser Zugehörigkeit, also für das Eigentum am Wirken ist *die Einheit zwischen dem Vermögen und dem bethätigenden Grunde*. Je größer diese Einheit, je mehr gehört das Gewirkte dem Wirkenden zu.

Wir machen da eine sonderbare Erfahrung alle Tage. Die Arbeiter an einem Baue tragen die Steine zusammen,

behauen das Holz, setzen das einzelne Material an die geeignete Stelle. Die Steine, das Holz, alles Material überhaupt ist ganz in der Gewalt des entsprechenden Arbeiters, soweit es der Bewegung unterliegt und hinwiederum ist der Arbeiter ganz und gar Herr dieses Materials. Läßt er es fallen, so bleibt es da liegen; schiebt er es bis zu einer gewissen Stelle, so geht es von selbst nicht weiter; schneidet oder haut er es in Stücke, so widersteht es nicht. Die Wasser, welche der Fisch durchschneidet, die Luft, welche der Vogel durchfliegt, die Erde, welche vom Pfluge des Ackermannes gepflügt wird, weicht gerade soweit, wie die mechanisch bewegende Kraft geht, nicht mehr und nicht weniger. Der Stoff erscheint da ganz in der Gewalt des Bewegenden. Ist deshalb eine solche Wirkung in besonders hohem Grade dem wirkenden Subjekte zugehörig, ist sie sein eigen? So wenig, daß man in allen diesen Fällen nicht einmal von einem Wirken im strengen Sinne des Wortes spricht.

Dagegen beabsichtigt jemand, ein Haus in Brand zu setzen. Aus irgend welchem Grunde aber geschieht es gar nicht. Und trotzdem ist ihm dieser Gedanke, der nur ein Vermögen für wirkliche Brandstiftung zum Inhalte hatte und sonst gar keine Gewalt über irgend einen Stoff enthielt, so zugehörig, so zu eigen, wie nichts anderes. Ebenso bleibt die Absicht, Almosen zu geben oder das Gestohlene zurückzugeben, eine dem Handelnden durchaus zugehörige, wenn ihr auch gar nichts Thatsächliches in der Ausführung folgt.

Hier sind zwei Extreme, die da zeigen, daß dem Begriffe „Zugehörigkeit", „Eigentum" am Wirken, nicht dieser andere „Gewalt über etwas haben", in dem Sinne entspricht, als ob das entsprechende Vermögen keinen anderen höheren bethätigenden Grund zuließe. Das Holz, welches der Dienstbote trägt, ist ganz auf den Dienstboten angewiesen, und doch ist diese Handlung mehr der Herrschaft zugehörig, die sie geboten, als dem Dienstboten, der sie aus-

geführt. Erweist sich die Entfernung des Holzes von seinem früheren Platze als unzukömmlich, so wird jener dafür verantwortlich, der sie geboten und nicht jener, der sie ausgeführt hat.

Wir sagen vielmehr: Je mehr das Vermögen, auf welches eingewirkt werden soll, erweitert erscheint, je weniger es dem Einwirken beschränkter Ursächlichkeiten offen steht; desto mehr wird eine feste unverbrüchliche Zugehörigkeit vorbereitet. Und ist es dem Subjekte geglückt, es jedem beschränkten Einflusse als einem erstbestimmenden, auch selbst dem eigenen bewußten Ich zu entziehen, so ist damit die erste Vorbedingung dafür erfüllt, daß die entsprechende positive Wirkung ganz ihm zu eigen gehört. Denn dann verursacht die erste Ursache, das rein wirkende Wissen, also die innigste wesentliche Einheit, die Bestimmung des Vermögens im einzelnen; und kraft dieser Bestimmung entsteht auch die tiefste Einheit zwischen dem Vermögen und seiner bethätigenden Bestimmung; eine Einheit, die nicht mehr gelöst werden kann, und die da, sowie das Vermögen ein eigenes ist und zwar so ein eigenes, daß es keinem anderen Subjekte zugehört, auch bewirkt, daß die von ihm aufgenommene Bestimmung und damit zugleich die davon abhängige Wirkung dem Subjekt wie nichts anderes eigen zugehört.

Die Kunst gehört dem Künstler und sein Werk ist ohne weiteres sein eigen, mehr wie das Haus dem Eigentümer gehört und die Herde dem Besitzer. Warum? Hängt doch das Kunstwerk so viel von den ausführenden Kräften ab, die in vieler Beziehung nicht in des Künstlers Gewalt sind, ja das Ideal selber ist dies nicht einmal! Einfach aus dem Grunde, weil das Princip des Kunstwerkes die Idee ist und also in der Bethätigung der Vernunft eine unmittelbare Wirkung jener Einheit erscheint, welche die Thatsächlichkeit, die Wirklichkeit selber ist.

Deshalb ist auch die Kunstidee weit und je mehr sie Kunstidee ist, desto weiter erscheint sie und desto offener wird

das Vermögen, welches sie eröffnet; desto indifferenter ist es für die stofflichen Einzelnheiten.

Die Bachschen Kantaten können von zehn Sängern gesungen werden, die Idee des Künstlers wird zum Ausdrucke gelangen; ein Chor von Hunderten kann sie vortragen, sie werden nur desto gewaltiger erklingen. Die größten Künstler lieben die einfachen Formen, solche, von denen jeder sagen möchte, das hätte ich auch so gemacht. Nur ein Vermögen bieten sie gewissermaßen, aus welchem heraus die Kunstidee im Herzen derer, die sehen und hören, selbständig wiedergeboren werden kann. Was ist denn das, ein einfaches Notenblatt? Aber der es liest, der jubelt in seinem Herzen. Den Funken, den er in sich selbst getragen, hat es zur hellen Flamme angefacht. Es beginnen bereits im Geiste die Tonmassen zu wogen, und die Melodie tritt mit erhabener Gewalt hervor.

Was sind die paar Noten des Kirchenchorals? Eine Gelegenheit, das Vermögen zu erweitern. Nicht ersticken soll die Kunst, nein, erweitern das Vermögen im Herzen für alles Edle. Das Herz fühlt beim dies irae die dunklen wirren Schrecken des grauenvollsten aller Tage und zerknirscht wirft es sich nieder vor der göttlichen Majestät und fleht:

Oro supplex et acclinis
Cor contritum quasi cinis
Gere causam meae finis.

Es trauert bei den Klagen des Stabat mater. Es weint mit der ganzen Natur, wenn am Karfreitage gesungen wird:

Crux fidelis, inter omnes, arbor una nobilis
Silva talem nulla profert, fronde, flore, germine
Dulce verum, dulce lignum, dulce pondus sustinet.

Ergriffen betet das Herz inbrünstig mit das: „die ewige Ruhe gieb ihnen, o Herr, und das ewige Licht leuchte

ihnen", wenn die so einfachen Klänge des Requiem beim Introitus beginnen; und es löst sich auf in Vertrauen und Hoffnung auf die Barmherzigkeit des Herrn. Geheimnisvolles Ahnen verbreitet sich bei der Weihnachtsnacht im Herzen, wenn das Hochamt mit den Worten anhebt: „Der Herr sagte zu mir, du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt;" und majestätische Freude erfüllt es, wenn dann am hellen Tage es in den zarten und doch so männlichen Knabenstimmen ertönt: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt; und auf seinen Schultern liegt die Herrschaft und sein Name wird genannt werden der Engel des großen Ratschlusses. Singet dem Herrn ein neues Lied, denn Wunderbares hat Er vollbracht."

Wie kann in diesen einfachen, wenigen Tönen so viel Kraft und Gewalt liegen, daß sie bald Freude und Entzücken, bald unnennbare Trauer und erschütternden Schmerz, bald die Größe der ewigen Majestät, bald die Ohnmacht der nichtigen Kreatur, bald die Bewunderung des Glanzes der heroischen Tugend, bald die Reue über die begangene Schuld im Herzen verbreiten? Wahre Kunst ist da vorhanden. Ein Werk der höchsten Vernunft, die da nur wenig an Wirklichkeit bedarf, um das im Innern des Herzens ruhende Vermögen weit zu öffnen, und was früher darin geschlafen, zu frischem und thatkräftigem Leben zu erwecken.

Was ist die Natur um uns herum, als ein solches Kunstwerk? Wie einfach ist da jegliches in seinem Wesen und in seiner Erscheinung, trotzdem ruht Vermögen ohne Ende darin! Je länger da geforscht wird, desto einfacher werden die Gesetze und desto kunstvoller die Regeln, gemäß denen diese einfachsten der Gesetze je nach der Verschiedenheit des Stoffes alles durchdringen. Nach der Einheit strebt die Natur; nach der Einheit strebt die menschliche Kunst; nach der Einheit das menschliche Wissen. Das Princip tritt hier so recht leuchtend hervor, daß etwas in demselben

Grade dem Menschen wirklich zugehört, in welchem das Vermögen seine innere bethätigende Bestimmung von der höchsten Wesenseinheit unmittelbar erhält. Die Erscheinung der Kunst ist desto reicher am Vermögen, um den tiefsten und nachhaltigsten Eindruck hervorzurufen, je einfacher, und geeinter in sich die thatsächliche Form ist. Jedoch bedarf es immer noch der äußeren stofflichen Erscheinung. Sowohl der Künstler hat den Drang, sein das Innere bewegende Ideal vermittelst des Stoffes auszudrücken, als auch kann der Kunstliebhaber nur vermittelst der äußeren Erscheinung seine Freude an der Kunst wirklich bethätigen. Je höher freilich die Kunst, desto anspruchsloser und einfacher die äußere Erscheinung; aber immerdar muß eine vorhanden sein.

Damit ist gegeben und erklärt, was an Unabhängigkeit und eigenem Sein in der Kunst nach allen Seiten hin mangelt. Denn was äußerlich erscheint, das hängt auch von äußeren Einflüssen ab; es ist innerhalb der sklavischen Notwendigkeit, welche die beschränkten Geschöpfe begleitet; das entfernt sich im selben Maße von der unzertrennbaren Einheit und somit vom wirklichen Eigentum, wo das Vermögen deshalb sein eigenes ist und seine eigene Wirkung hat, weil es von der Wesenseinheit, von der einigen, ewigen Vernunft seine Bethätigung erhalten, die keine andere Kraft ihm nehmen kann. Die Macht des Eigentümers vieler Häuser ist eine illusorische. Die Gewalten der Natur berauben ihn in kurzer Zeit. Soweit das Kunstwerk außen in der Erscheinung ist, gehört es nicht dem Künstler untrennbar zu, äußere Einflüsse können es von ihm trennen. Kraft seiner Kunstidee aber in der Vernunft hat er es wirklich zu eigen, ist untrennbar eins mit ihm; denn da besteht ein Bild jener Einheit, wo das Sein Erkennen und Wesen Einzelnsein ist.

Beim Wissen ist diese Einheit, und somit das Eigentum an der entsprechenden Wirkung noch tiefer gegründet.

Die äußere Erscheinung ist vollständig überwunden. Was der Mensch weiß, das gehört ihm ganz zu. Aber da ist auch auf der anderen Seite das Vermögen für das Sein um so umfassender. Das Wissen ist seiner Natur nach allgemein. Es ist im Bereiche seiner bestimmten Art anwendbar auf alle dahin einschlagenden äußeren Einzelnheiten, weil es keine derselben, weder wirkliche Ausdehnung nämlich, noch Zeit und Ort in seinem Wesen mit sich trägt. Die Idee, welche ein solches Wissen bethätigt, reicht gerade soweit, um das Vermögen der Vernunft in seiner ganzen, alles umfassenden Weite zu zeigen. Weit entfernt, daß es dieses Vermögen beschränkt, wie der Stoff die Form und die Form den Stoff, bethätigt jedes Wissen das Vernunftvermögen nur deshalb, damit es seine ganze Schönheit als Vermögen offenbare; und durch jeden Fortschritt im Wissen wird weiter das Vermögen zu wissen. Dafür dringt aber auch die Einheit, in welcher alles Sein enthalten ist und die somit alles Vermögen durch ihr Einwirken verleihen kann; die ewige Einheit, wo Erkennen Sein und Sein Erkennen ist, tiefer beim Wissen ein, wie bei der künstlerischen Idee. Das Wissen genügt sich selber. Es wird zu seiner Vollendung nicht notwendig nach außen getrieben, um da zu erscheinen. Die im Wissen leitende Idee ist einfacher, kräftiger und erweitert mehr das Vermögen, bewirkt also auch ein tieferes Zueigensein, wie jene Idee, die einem Kunstwerke zu Grunde liegt.

Dem steht jedoch an Unvollkommenheit gegenüber, daß dieses Wissen an sich keine Brücke bilden kann, weder hinüber zum einzelnen Sein, wie es außen im Stoffe ist, noch selbst zum eigenen wirklichen Erkenntnisakt. Es gewährt für sich allein bloß Vermögen und darin herrscht die größte und tiefste Einheit; aber es schließt an und für sich keinerlei Neigung zu einem bestimmten Sein oder Akte ein. Das Wissen ist an sich genommen völlig gleichgültig. Alles ist für dasselbe nur Vermögen, wirklich zu sein und thatsächlich erkannt zu werden. Sein Formalgrund ist kein anderer als die Sub-

stanz, die an sich betrachtet für jedes einzelne Sein gleichgültig ist. Deshalb sagt auch Thomas im Texte: „Die Formalursache im Dinge, also die Substanz an sich, bedeutet nicht ein Princip für das einzelne Thätigsein oder für die einzelne Wirkung;" und danach richtet sich natürlich die im Vernunftvermögen sie vertretende Erkenntnisform oder die Idee ebenfalls. Diese letztere verhält sich gleichmäßig zu den einander schroff entgegengesetzten Einzelnheiten innerhalb der einen Seinsstufe. Von ihr aus kommt nicht der bestimmende Grund dafür, daß etwas lang oder nicht, schwarz oder nicht ist, wie doch das betreffende Ding eins von beiden in Wirklichkeit sein muß; sondern nur, daß es diese oder jene bestimmte Gattung hat.

Deshalb erscheint die Kunst in irgend einer Weise fast immer verbunden mit der Wissenschaft. Jene zieht nach außen, diese befriedigt innen; jene vermittelt den Übergang zum Einzelnsein, diese macht bekannt die allgemeinen Regeln; jene treibt zum Wirken, diese hält fest im Wirken. Die Kunst des Denkens ist nicht die Wissenschaft des Denkens. Denn jene richtet immer auf bestimmte Akte, auf bestimmten inneren Ausdruck, sie hindert gewissermaßen das vage Herumschweifen; im Bereiche des Gedankens führt sie von einem thatsächlichen Gedanken zum anderen; im Bereiche des Ausdrucks führt sie die Zunge oder die Feder; sie ist die immer hintenstehende treibende Gewalt; es besteht da auch ein Ideal, wie dies Plato in seinen Dialogen, Xenophon in seinen Sokratischen Erörterungen so schön zum Ausdrucke gebracht hat. Die Wissenschaft des Denkens aber erweitert den Blick, füllt den einzelnen Akt mit dem Allgemeinen als Inhalt, gewährt dauernde Resultate. Kunst und Wissenschaft sind Schwestern; aber doch nur Schwestern, nicht ein und dasselbe innerhalb des Geschöpflichen. Beide vermitteln das wahre Eigentum, beide öffnen weit die entsprechenden Vermögen, das eigentliche Können. Beide fließen aus der erhabensten Einheit; aber jede von ihnen ist doch nur eine Wirkung dieser Ein-

heit nach verschiedenen Seiten hin, die da in beiden den bestimmenden Grund verleiht: da das Ideal, hier die Idee.

Wir sind jedoch noch nicht auf der höchsten Stufe der Einheit und demgemäß des Eigentums im Geschöpfe angelangt. Denn dient am Ende Wissenschaft und Kunst, die ja irgendwie immer beisammen sind, in jedem Falle dem Künstler oder dem Gelehrten selber? Nur das kann ja im wahrsten Sinne des Wortes und nach allen Seiten hin einer Person eigen sein, was auch ihrem Wohle schließlich dient. Ist nun das wahre Wohl des Künstlers immer der Grund seiner Arbeit und für den Gelehrten sein eigenes dauerndes Wohl die Ursache seines Forschens?

Im vorigen Kapitel war vom Bewußtsein, respektive vom Selbstbewußtsein, die Rede. Das Selbstbewußtsein, richtig aufgefaßt, ist die Kenntnis seiner selbst, als des nächsten Zweckes von allem Handeln. Hier nun sehen wir, warum dieses Selbstbewußtsein im Geschöpfe die Ursache des Eigenen ist. Bewußtsein muß auch der Künstler haben; er muß sein Ideal wenigstens insoweit kennen, als es die Auswahl des Materials erfordert; in dieser Beziehung hat er Wissen. Und auf Grund dieses Bewußtseins, daß in ihm das Ideal besteht, wenn er auch weiß, daß er dasselbe nicht vollständig durchdringt und ermißt, ist das Werk sein eigen. Wer durchaus unbewußt arbeitet, dem gehört das Werk nicht persönlich zu.

In ähnlicher Weise muß der Gelehrte das Bewußtsein haben, daß in ihm die leitende Idee besteht, wenn er auch nicht diese Idee in ihrem bestimmenden Vermögen ganz ermißt und sehr oft von derselben nach einer Richtung hin geleitet wird, die er nicht geahnt. Ein solches Bewußtsein setzt voraus, daß die Wirkung das, was der Gelehrte will, zum Zwecke hat; immer nämlich in irgend einer Weise sein Wohl.

Das thatsächlich volle Selbstbewußtsein aber bestimmt ausdrücklich, daß nicht das Wohl irgend einer seiner Fähig-

keiten, z. B. der Augen, der Ohren, des Gaumens überwiegend als der leitende Zweck vor ihm steht, sondern das Wohl des ganzen „Selbst"; jenes Selbst', von dem Thomas sagt: „tota substantia composita quae est suppositum," und „quae includit substantiam et omnia accidentia". Das ist das wahre Selbstbewußtsein, die höchste Quelle des Eigentums und somit auch die höchste Quelle des Wirkens. Denn was ist Wirken anders als geben, bethätigen. Nur von dem kann aber in letzter Linie gegeben werden, der da sein eigen „Selbst" ist. Auf Grund dieses Selbstbewußtseins erkennt sich nun der Mensch zum wenigsten als fähig, sich selbst, das Wohl seines ganzen Selbst, zum Grunde seines Wirkens zu machen, mag er es auch thatsächlich im einzelnen Falle nicht thun, sondern nur einen Teil seines Selbst zum Nachteile der anderen Teile berücksichtigen.

Warum ist dieses Selbstbewußtsein die höchste Quelle des Eigenseins, der unzertrennbarsten Zugehörigkeit? Weil der im einzelnen bestimmende Grund desselben wie nichts anderes unmittelbar von jener unzertrennbaren Einheit kömmt, die nicht nur ihr eigenes Wohl immer will, sondern die ihr eigenes Wohl wesentlich und ganz ist und es sein muß Diese Einheit nur kann es im menschlichen Geiste bewirken, daß derselbe im Thätigsein das Wohl des ganzen Menschen, des eigentlichen Selbst vor Augen hat und daß somit dieses Thätigsein allseitig ihm gehört.

Daraus ergiebt sich auch die unübertreffliche Feinheit der Schlußfolgerung des heiligen Thomas im Texte: „Das Wissen ist die Ursache der Dinge, insoweit es den Willen mit sich verbunden hält." Wodurch haben die Kreaturen das Sein? Dadurch daß sie am Sein Gottes teilnehmen. Wodurch haben sie ihre Substanz, also ihren inneren Seinsgrund? Dadurch daß Gott in seinem Sein die Ähnlichkeit aller Dinge in sich enthält. Wonach allein kann also das Wissen Gottes wirken? Nach der Richtschnur des eigenen Wesens, dessen Ähnlichkeit die geschöpflichen Substanzen auf

ihren verschiedenen Seinsstufen, freilich nur der reinen Möglichkeit nach, in sich enthalten. Und was allein kann das göttliche Wissen wirken? Nichts anderes, als daß diese einzelnen Substanzen am wirklichen Sein teilnehmen. Was aber kann dann einzig der Zweck dieses Wirkens sein?

Das „Wohl" Gottes; das „Wollen" Gottes; der „Wille" Gottes. (Unsere Sprache ist an sich schon eine ganze Philosophie.)

Gott allein will Sich selbst ganz und gar. Er muß Sich selbst wollen. Er allein also wirkt kraft seines Wissens, inwiefern dieses die einzelne Art und Weise, wie das Wesen Gottes von den Kreaturen irgendwie nachgeahmt werden kann, also die Seinsweise und das Seinsvermögen aller einzelnen Kreatur in thatsächlichem Sein in sich enthält; — Er allein wirkt, wie Er will, d. h. gemäß seinem Wollen, gemäß seinem „Wohl", weil Er ganz und gar Er selbst ist.

Wer anders also kann die innere thatsächliche Bestimmung im Akte des Selbstbewußtseins in jedem einzelnen Falle verursachen, als jenes Wissen, jenes allwaltende Selbstbewußtsein, welches dem ganzen Sein nach es selbst ist und nur Sich selbst will und demnach auch allein es verursachen kann, daß die Kreatur ihr eigenes Wohl, das Wohl des eigenen Ganzen, des eigentlichen „Selbst" will! Dieses eigene „Selbst" ist ja nichts anderes als eine Ähnlichkeit des göttlichen Wesens, als die geschöpfliche Teilnahme am göttlichen Sein. Also dadurch gerade, daß Gott sein Selbst, sein Wohl ist; gerade dadurch ist er imstande, im einzelnen Falle zu bewirken, daß die Kreatur in Ihm ihr eigenes Selbst findet. **Nemo diligit seipsum nisi diligat Deum,** sagt Augustin **in Joan. tr. 87.**

Es erscheint nun, mit wie vollem Rechte der große Gregor in einer früher angeführten Stelle es für unmöglich erklärt, daß der menschliche Fuß in den Abgründen des eigenen Ich luftwandle: **Numquid in abysso deambulasti?** Wie könnte auch der menschliche beschränkte Geist das Ein-

wirken der Allmacht Gottes begreifen! Wie könnte Er sein eigenes Selbstbewußtsein umfassen, wenn dahin der Allwissende hinabsteigt und das einzelne Wirken des Geschöpfes auf das eigene Wohl desselben, also schließlich auf Sich selbst richtet.

Auch in der Idee, auch im Ideal wirkt die erste Ursache unmittelbar, aber da richtet sie sich nach der Form des Natürlichen. Was die natürlichen Dinge für Substanzen haben, versteht der Geist. Was in der Natur bereits vorhanden ist, idealisiert der Künstler. Hier aber richtet die ewige Einheit auf Sich selbst den menschlichen Geist, daß derselbe so will wie Gott, daß er in der Weise wie die vorhandene Ähnlichkeit im göttlichen Wesen es fordert die Natur zum Besten seines eigenes Wohles benütze.

Das Vermögen des menschlichen Geistes dehnt sich unter dieser Einwirkung ungemessen aus. Es erscheint nun, wie Wissen, Kunst, Natur, wie alle Dinge und selbst die eigenen Fähigkeiten nur ein einziges großes Vermögen bilden, welches dem Menschen dient und das er durch seinen freien Entschluß zu bethätigen vermag, immer naturgemäß unter der ersten Ursache; wie dieses Vermögen sein, des Menschen, ist im eigentlichsten Sinne des Wortes, denn die Einwirkung der ewigen Einheit giebt die erste Bestimmung und kraft dieser erhält die kreatürliche Bestimmung den unzerstörbaren Charakter des Eigenen. Was Gott selber gewirkt hat, das kann in keiner Beziehung mehr als nicht gewirkt oder als noch bestimmbar angesehen werden; es ist untrennbar mit dem Vermögen verbunden.

Immer und in jedem Falle kann etwas zu eigen sein in demselben Grade, als der erste Grund es durch sein mehr oder minder unmittelbares Einwirken zu eigen macht. Sagen, das Willensvermögen habe einen ihm ganz eigentümlichen Akt, einfach nur weil es Gewalt über sich selber hat; das wäre ein Eigen und eine Abhängigkeit, wie sie etwa dem Holze innewohnt im Verhältnisse zum Arbeiter, der es trägt;

denn das Vermögen des Arbeiters zu tragen schließt das Einwirken auf das passive Vermögen im Holze in sich ein, getragen zu werden. So ist es dies aber nicht. Das Eigen, das der Wille an seinem Akte hat, ist gänzlich unbeschränkt und kann von keinem äußeren Einflusse mehr begrenzt oder aufgehoben werden.

Denn nicht vom Vermögen rührt dies her, sondern der Mensch hat Gewalt über sein Willensvermögen und über alle seine Fähigkeiten deshalb, weil der erste wirkende Grund, der in sich ganz unbeschränkt ist und dem nichts widersteht, im Willensvermögen die erste Bestimmung zur einzelnen Thätigkeit verursacht und weil der Wille erst kraft dieser das Wohl des eigenen Selbst verfolgt. Kraft der unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Selbst wirkt der Mensch und eröffnet sich ihm innerhalb seiner selbst ein ungemessenes Vermögen. Hier verbindet sich Kunst und Wissen in einer einzigen Wirkung. Sie ist einzeln, diese Wirkung; und das Vermögen, inmitten deren sie geschieht wie ebenso das Vermögen, welches sie zur Verfügung stellt, ist allgemein. Die höchste Kunst ist es, ars artium, den menschlichen Geist in seinen einzelnen Handlungen so aufzubauen, daß immer nach der Krone gestrebt wird; nach dem Wohle des ganzen Menschen. Nur die göttliche Kunst kann dies in erster Linie, denn sie besitzt zugleich das ganze Wissen in ihrem einzelnen Sein, und wer an diesem Aufbau teilnehmen will, der kann es nur insoweit als die göttliche Kunst es ihm verleiht.

Ein Blatt Papier, worauf die Regel steht; — siehe da den Ausgangspunkt des Benediktinerordens, für eine Dauer von Jahrhunderten. Welches ungeheueres Vermögen wird da dem heiligen Benedikt zu eigen; welch Vermögen an Talenten und Heiligkeit, an Fruchtbarkeit und Wissenschaft! Es gehört dem heiligen Benedikt zu und niemand kann es ihm nehmen; denn der erste Grund, die Einheit der Einheiten, hat im Geiste des Ordensvaters bestim-

mend gewaltet und was Er zusammenfügt, das bleibt zusammen. Wie klein ist immer der Anfang von großen, überaus segensreichen Unternehmungen! Der Herr hat bestimmend im Geiste dessen gewirkt, der die Absicht sich geformt, es zu beginnen. Diese Absicht waltet kraft der Bestimmung des ersten Grundes in den folgenden Jahrhunderten, wie in einem bestimmbaren Vermögen; und alles Gute was folgt, eignet dem Stifter zu.

„Gewalt haben über sich selbst." Das ist richtig; aber nur nicht in dem Sinne, als ob diese Gewalt allein vom Vermögen käme. Nein; nur in jenem Sinne ist es richtig, daß sie aus der Einwirkung der ersten Ursache, des göttlichen Wissens, in jedem einzelnen Falle stammt. Ist es denn nicht dem Petrus eigen gewesen, Wunder zu wirken? Und doch ging dies über all' sein Vermögen, über alle seine Kräfte. Es ist ihm zu eigen, weil der erste Grund, der Urgrund und die unzertrennbare Ureinheit im Geiste des heiligen Petrus bestimmend dahin eingewirkt haben, daß er thatsächlich ein Wunder wirken wollte.

Nur was ein ist, ist eigen; denn insoweit die Einheit geht, ist ein Zerreißen, also ein Verlieren unmöglich. Das Kunstwerk ist eigen, aber beschränktermaßen. Denn es ist wesentlich verbunden mit der wie auch immer beschaffenen äußeren Erscheinung, die da verwirrenden und zerstörenden Einflüssen von außen unterliegt. Die Wissenschaft ist eigen, aber wieder nur beschränktermaßen; denn es bedarf zur Bildung und Bewahrung der Ideen, sowie zur rechtgestalteten Entwicklung derselben für die Anwendung auf das einzelne Sein des Einflusses der Natur, welche beschränkt ist. Das Selbstbewußtsein ist unbeschränkt eigen. Denn es wird thatsächlich verursacht durch die erste Ursache, die da in sich selbst die tiefste wesentlichste Einheit ist; und gegenüber dem Selbstbewußtsein oder dem inneren Formalgrunde des freien Willensaktes, in dessen Wesen kein äußeres Element beschränkend eintritt, ist alles Geschöpfliche, selbst das

eigene Ich, die eigenen Fähigkeiten nichts als bestimmbares Vermögen.

Damit ist bereits implicite die Antwort gegeben auf eine Frage, die bei dieser Gelegenheit gewöhnlich aufgeworfen wird; ob nämlich das Wissen Gottes, von welchem hier Thomas beweist, daß es die Ursache der Dinge sei, jene Wissenschaft sei, welche von den Theologen scientia simplicis intelligentiae genannt wird, d. h. das Wissen, welches zeigt, inwiefern Gottes Wesen die Ähnlichkeiten der Dinge enthält; — oder die scientia visionis, das Wissen, welches sich auf das geschöpfliche wirkliche Sein erstreckt. Wir behaupten gemäß der bisherigen Auseinandersetzung das, was hier Thomas am Ende ausdrücklich scientia approbationis nennt, sei die scientia visionis, wie er sie im folgenden Artikel definiert.

Daran schließt sich die weitere Frage, ob die Allmacht Gottes dasselbe sei, wie diese scientia approbationis oder visionis, oder in welchem Verhältnisse sie zu derselben stehe.

209. Die scientia visionis ist die Ursache der Dinge. Vorbemerkungen und status quaestionis.

In der ersten Frage ist, damit jedem Mißverständnisse von vornherein vorgebeugt werde, zuvörderst hervorzuheben, daß, wenn hier Thomas von einer scientia approbationis spricht als jenem Wissen, welches die Dinge verursacht, dieses Wort sich nicht nur auf das Gute bezieht, sondern auch auf das moralisch Böse, was Gott nicht wirkt, sondern erlaubt. Gott billigt durch dieses Wissen die Erlaubnis, also die Zulassung der Sünden, deren sündhaftes, moralisch schlechtes Sein allerdings vom Sünder allein abhängt.

Ferner ist zu bemerken: In zwei Punkten sind alle einig; in einem besteht die ganze Schwierigkeit. Die zwei Punkte, worin Einigkeit herrscht, sind diese:

a) Die scientia simplicis intelligentiae, welche sich auf das an sich Mögliche erstreckt, hat wohl die Kraft, die Dinge

hervorzubringen; ist aber zu deren Hervorbringung nicht thatsächlich angewendet. Thomas sagt darüber ausdrücklich (qu. 15. art. 3. ad 2.): „Von dem, was weder war, noch ist, noch sein wird, hat Gott kein thätiges, wirksames Wissen, sondern nur der Kraft nach," non habet practicam cognitionem sed virtute tantum. Was also nur möglich ist, dafür hat die scientia simplicis intelligentiae wohl die Kraft, welche erforderlich ist, um zu verursachen; aber es fehlt der Wille, der sie anwendet. Auch in diesem Artikel spricht Thomas von einem Wissen, welches an und für sich allerdings hervorbringen kann (est ad opposita); aber trotzdem nicht thatsächlich hervorbringt.

b) Die scientia visionis berücksichtigt auch das Zukünftige als Zukünftiges, obgleich nur indirekt und auf Grund dessen, daß einmal die Anwendung durch den Willen für eine gewisse, also hier in der Zukunft gelegene Zeitdifferenz geschieht, und daß der betreffende Gegenstand nur so als ihr gegenwärtig dasteht.

Die Schwierigkeit ist in dem folgenden Punkte, ob nämlich die scientia visionis in sich den bestimmenden Grund hat, daß die Dinge für einen Zeitpunkt sind, also ihr selber als gegenwärtig erscheinen; oder ob sie die Dinge voraussetzt, damit sie dieselben wissen kann; ob somit ihre Anwendung vermittelst des Willens das Sein der Dinge zum Gegenstande hat, oder ob die letzteren kraft des göttlichen Willens sind und dann erst von Gott geschaut werden.

P. Herice beruft sich, um das letztere zu beweisen, (disp. X. c. I.) an erster Stelle auf Thomas, der bei jeder Gelegenheit behaupte, die rein kontingenten Dinge, also die freien Akte, würden von Gott gesehen, weil sie gegenwärtig wären in der Ewigkeit; also auf Grund ihrer Koexistenz in der Ewigkeit geschähe die Kenntnis, nicht auf Grund der Kenntnis die Koexistenz.

Was wir bekämpfen, ist die Meinung: Die scientia simplicis intelligentiae, als in sich indifferent und nur auf

das Mögliche gerichtet, erhalte ihre Bestimmtheit für das Einzelne von außen her ab extrinseco, nämlich vom Willen, kraft dieses Willens seien die Dinge und die scientia visionis schaue sie dann nur. So wäre die scientia simplicis intelligentiae die causa rerum als leitende Richtschnur, der Wille als bestimmendes Element, die Allmacht als ausführendes. Dies vertheidigen Molina in dieser Quästion artic. VIII. §. his positis; Vasquez disput. 68. c. VI.; Suarez de attributis lib. 3. c. 4. num. 13.; Arrubal. disp. 32. c. 3.

Die Meinung, welche wir vertheidigen, ist diese, daß die scientia visionis gerade aus dem Grunde, weil sie bezüglich der Kreaturen das Wissen der Anschauung ist, das Zukünftige darstellt als von ihr, durch ihre eigene vollendete Bestimmtheit verursacht. Nicht der Wille ist das nächste Princip der Dinge, insoweit er in der scientia simplicis intelligentiae seine Richtschnur hat, sondern das Wissen, insoweit der freie Entschluß Gottes vorausgeht.

Es ist sodann zu bemerken, daß die gemachte Unterscheidung in die scientia simplicis intelligentiae und die scientia visionis nur von seiten des Gegenstandes gilt, in keiner Weise aber von Gott her irgend einen Grund hat. Es ist eben eine Eigenschaft des geschauten Gegenstandes, daß derselbe entweder bloß möglich oder für irgend welche Zeitdifferenz wirklich ist. Thomas selbst sagt dies ausdrücklich mit den Worten:[1]) „Das Wissen des einfachen Verständ-

[1]) II. de verit art. 9. ad 2. Scientia simplicis intelligentiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia vel praeterita vel futura; sed scientia simplicis intelligentiae etiam est eorum quae nec sunt nec erunt nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa.

nisses und das der Anschauung bedeuten keinerlei Unterschied auf seiten des Wissenden, sondern nur auf seiten des erkannten Gegenstandes; denn das Wissen der Anschauung wird so genannt gemäß einer gewissen Ähnlichkeit mit dem sinnlichen, leiblichen Sehen, das da Dinge, die außerhalb des sehenden Subjekts liegen, schaut. So erreicht Gott vermittelst des Wissens der Anschauung nur Dinge, die außerhalb seiner selbst sind, waren oder sein werden. Das Wissen des einfachen Verständnisses aber erreicht auch das rein Mögliche, was da niemals war, ist oder sein wird. In der Weise, wie Gott beides schaut, ist kein Unterschied; Er weiß nicht auf eine andere Weise das Mögliche und auf eine andere Weise das thatsächlich Wirkliche."

Daraus ergiebt sich zudem, daß jenes Wissen, welches sich auf das einmal Wirkliche erstreckt, eine doppelte Beziehung hat. Es bezieht sich erstens auf den freien Willensbeschluß Gottes und heißt so in dem bereits erklärten Sinne scientia approbationis, und es bezieht sich auf den zeitlichen Gegenstand (res extra posita), und heißt dann scientia visionis. Dieses Verhältnis aber zwischen dem Wissen und dem Willen Gottes einerseits, dem göttlichen Wissen und dem zeitlichen Gegenstande andererseits, verdient eingehende Beleuchtung. Der Beweis für unsere Meinung wird dann um so leichter zu führen sein.

210. Allgemeines Verhältnis des Wissens in Gott zu seinem Willen.

Die scientia simplicis intelligentiae ist innerlich notwendig und von der göttlichen Natur gefordert. Gott muß kennen, was Ihm möglich ist, und möglich muß Ihm Alles sein, was im entsprechenden Begriffe keinen Widerspruch einschließt. Das wirkliche geschöpfliche Sein aber ist zufällig und nicht notwendig; Gott bleibt Gott, wenn auch gar kein Geschöpf existiert. Die scientia visionis also ist nicht innerlich notwendig und von der göttlichen Natur nicht gefordert.

Die Notwendigkeit, welche, damit eine gewisse Kenntnis herrsche, immer vorhanden sein muß, kann somit für die **scientia visionis** nur eine äußere, eine **extrinseca**, sein: jene nämlich, welche darin besteht, daß ein Ding, während es ist, nicht zugleich nicht sein kann; nicht aber jene, welche von der inneren Substanz ausgeht, wonach z. B. jeder Mensch als solcher mit Vernunft begabt sein muß. Das thatsächliche Sein ist für jedes Geschöpf äußerlich oder zufällig. Nun kommt es darauf an, zu zeigen, welcher Einfluß von außen her dem Wissen zukommt, und welcher demselben widerspricht. Es kann hier nur der göttliche Wille als etwas für das göttliche Wissen Äußeres in Frage kommen; denn ein bestimmender Einfluß auf Gottes Wissen von seiten des geschöpflichen Seins ist und muß ausgeschlossen bleiben.

Kann der Einfluß des göttlichen Willens auf das Wissen Gottes, oder um theologisch genauer mit Thomas zu sprechen, kann die Verbindung des Willens und des Wissens in Gott so gedacht werden, daß die Kenntnis des göttlichen Willens das Princip bildet für die Kenntnis des geschöpflichen Seins; daß also zuerst (**prius naturâ**) der göttliche Willensbeschluß gekannt wird und auf Grund dieser Kenntnis nun das geschöpfliche Sein?

Dies ist unmöglich. Daß etwas Gegenstand der Kenntnis sei, dafür muß es zuvörderst eine Seinsform haben, eine **species**, vermittelst deren es in einer bestimmten Seinsstufe sich vorfindet. Das aber empfängt der Willensakt nur von der Vernunft, **quoad specificationem dependet ab intellectu.** Was also im Willensakte verständlich und erkennbar ist, das kommt einzig und allein von der Vernunft her. Somit ist notwendigerweise ausgeschlossen, daß der Willensakt als bestimmendes Element für den Erkenntnisakt der Grund sei für ein anderes Erkennen; abgesehen davon, daß dies ein diskursives Denken in Gott voraussetzen würde, welches vom Grunde zum Abgeleiteten gelangt. Schon die Natur des Willensaktes widerspricht dem von vornherein.

Wenn jedoch die Anwendung des Wissens oder, wie Thomas im Texte sagt, die Hinneigung, die inclinatio berücksichtigt wird, kraft deren das Wissen sich auf einen einzelnen Gegenstand lenkt, so besteht ein Vorrang von seiten des Willens. Denn es kommt dem Willen seiner Natur nach zu, die Vernunft in Thätigkeit zu setzen; nicht etwa sie dahin zu bestimmen, daß sie eine gewisse Erkenntnisform besitze, sondern dieselbe als eine in sich ganz bestimmte, auf den besonderen Zweck zu richten und so den einzelnen Akt zu ermöglichen: intellectus quoad exercitium dependet a voluntate. Wie hat man sich das zu denken?

Der Künstler hat in seinem Geiste die Idee des Kunstwerkes. Es ist ihm sonach von sich selber aus möglich, sie auszuführen. Die Ausführung kann eben so gut in Holz oder Stein oder Marmor geschehen. Das zu schaffende Standbild kann in bedeutender Größe oder kleiner, in dieser oder jener Farbe ausgeführt werden. Wie bei jeder Art der Ausführung das Standbild gemäß den Bedingungen des Stoffes und den einzelnen Verhältnissen geformt werden muß, das steht ebenfalls vor dem Auge des Künstlers. Es sind das ebenso viele Möglichkeiten, die er als solche gewissermaßen gleichmäßig mit der scientia simplicis intelligentiae in sich schaut.

Nun ist die eine Art verbunden mit einer großen Summe Geldes; zudem mit größerer Leichtigkeit, was die Arbeit anbetrifft; noch dazu vielleicht mit höherer Ehre. Danach bewegt nun der Wille die künstlerische Vernunft, diese Art in der einzelnen Ausführung den anderen vorzuziehen. Es wäre dann, was diese einzelne Art angeht, das Wissen des Künstlers eine scientia visionis. Steht in diesem Falle das Geld oder die Bequemlichkeit oder die Ehre als der wirkende Grund des Kunstwerkes da?

Wir werden auf diese Frage leicht antworten, wenn wir darauf Rücksicht nehmen, welchem Sein das Kunstwerk ähnlich wird. Denn immer besteht eine Ähnlichkeit zwischen

der wirkenden Ursache und dem Gewirkten. Ist das Kunstwerk dem Gelde ähnlich oder der Bequemlichkeit oder der Ehre?

Nichts von alledem. Der Wille hat der Vernunft keineswegs die Form gegeben, vermittelst deren diese nun erkennt, was geschehen soll oder was geschehen ist. Der Wille hat die Vernunft nur gleichsam in Bewegung gesetzt, der Unentschiedenheit ein Ende gemacht; er hat das Hindernis beseitigt, welches dem einzelnen Wirken entgegenstand. Nun wirkt die Vernunft selber und die Form der Wirkung entspricht genau der einwirkenden Form.

Man möge nicht sagen, der Mensch als suppositum wirke und nicht der Wille oder die Vernunft. Das kommt in diesem Falle auf dasselbe hinaus. Denn das Wort „Mensch" drückt nur die substantiale Einheit aus zwischen Vernunft und Wille, ohne daß an dem unmittelbaren Princip des Wirkens das mindeste geändert würde. Der Mensch wirkt eben durch die Vernunft und nicht durch den Willen.

Ähnlich verhält es sich in Gott. Alles, was geschehen kann, liegt der reinen Seinsform gemäß vor der scientia simplicis intelligentiae. Alle Möglichkeiten umfaßt dieselbe. Darin herrscht allseitig Übereinstimmung. Alles, was in einzelnen Fällen stattfinden könnte, das erkennt Gott. Das eine aber ist mit dem freien Willensbeschlusse Gottes, mit dem göttlichen Wollen, mit dem allgemeinen „Wohl" verknüpft; das andere nicht. Ist deshalb dieses Wohl, dieser Wille, dieses Dekret die wirkende Ursache? Gar nicht möglich. Wirkende Ursache ist jene, welcher die Wirkung ähnlich wird. Offenbar aber wird das geschöpfliche Sein der Idee Gottes ähnlich, nicht dem Willen.

Die Sache wird noch dringender. Was ist denn im Geschöpfe eigentlich Gott ähnlich? Das thatsächliche Sein oder das innere Wesen, die substantiale Form? Das thatsächliche Sein als solches, als einfaches Sein durchaus nicht; denn dieses ist, wenn es vom inneren Wesen abgelöst wird,

überall dasselbe; selbst Gott ist eben. Nur in der substantialen Form kann der innere Grund für die Abstufungen der Geschöpfe und somit für die verschiedenartige Ähnlichkeit mit Gott gefunden werden. Nicht das thatsächliche Sein ist somit eigentlich die Wirkung Gottes. Es ist dies gar nicht möglich, da Gott nicht Sich selbst bewirkt; denn Er ist allein rein wirkliches, thatsächliches Sein. Nein; daß das eine Geschöpf so sein *kann*, das andere aber die innere Möglichkeit hat, anders zu sein und so jegliches Geschöpf das Vermögen in sich einschließt, in eigener Weise sein zu *können*; das ist die eigentliche Wirkung Gottes. Deshalb hatten wir im sechsten Kapitel bereits die Stelle des heiligen Thomas angeführt, wonach, um recht genau zu sprechen, das *suppositum* die Grenze, den *terminus*, des göttlichen Wirkens bildet; nämlich die sowohl das substantiale als die accidentellen Vermögen und Formen tragende *Potenz*, einzeln für sich zu sein.

Daß die Dinge dann einfach in Wirklichkeit *sind*; das folgt wie bereits bemerkt von selbst. Denn was vom Schöpfer wirkliches Vermögen hat zu sein, das ist auch dann; — das folgt, weil der Schöpfer eben Sein ist; gleichwie es, ohne daß dazu eine besondere Form oder ein besonderes Wirken nötig wäre, dem Raphael mit Notwendigkeit folgt, daß das Gemälde, welches er gemäß seiner Idee vollendet, seinen Namen trägt. Der innere maßgebende Grund in jedem geschöpflichen Sein wird bewirkt, nicht aber direkt das Wirklichsein; und eben deshalb behalten die Geschöpfe immer ihr inneres Können, mag auch das Wirklichsein nie feststehen. Sie können als Geschöpfe ihrem ganzen Umfange sein oder nicht sein.

Der Wille aber geht nicht auf den inneren Seinsgrund aus. Er sucht nur das Wirkliche, Einzelne, das bereits Gewirkte. Er sucht zuvörderst sein „*Wohl*"; und nicht was sein kann oder auch nicht sein kann. Nicht der Grund, aus dem etwas folgt, ist sein *Wohl*, sondern was besteht, was gefolgt ist.

Der Wille Gottes ruht zuerst im wirklichen Sein, im einen vollendeten Sein Gottes; also in Sich selbst. Er selbst, das göttliche Thatsächlichsein ist sein „Wohl". Was er selber, was der göttliche Wille selber ist, das allein und danach allein wählt er. Nur immer Sich selbst hat er vor Sich. Und weil in diesem göttlichen Sein das Vermögen besteht, in verschiedener Weise geschöpflich nachgeahmt und demgemäß nach außen hin offenbar zu werden; deshalb will er nicht präcis die Möglichkeiten, die im Geschöpfe sind, sondern er will und zwar will er gerade so, wie er will und nicht anders, das Wirklichsein auf Grund dieser Möglichkeiten. Der Wille also setzt vielmehr überall das Wirklichsein voraus. Er setzt in Gott die innigste Einheit, deren Grund die ewige Vernunft ist, voraus und nur so will er Sich selber. Er setzt in den Geschöpfen das Wirklichsein voraus; und nur soweit sie wirklich sind und in der Wirklichkeit die Möglichkeit eingeschlossen ist, will und liebt er sie. Er bringt nicht das Wirklichsein hervor. Er will und liebt die vorhandene Wirklichkeit, weil diese auf Grund des vom Wissen Gottes gewirkten Vermögens zu sein im göttlichen Sein immer ihre schließliche Vollendung hat.

Prüfen wir den gegenteiligen Fall. Würde der Wille Gottes sich als solcher auf das Vermögen zu sein richten, also dieses lieben; so müßte er ja auch die Sünde lieben; denn der Sünder behält jedenfalls die Möglichkeit nicht zu sündigen, seine Sünde ist nicht notwendig. Er müßte die Sünde bewirken, denn diese ist ja nichts anderes als ein thatsächlich mißbrauchtes Vermögen, das Gute zu thun; sie ist ein Vermögen, wenn auch ohne jene thatsächliche Wirklichkeit, zu welcher die Natur des Vermögens treibt. Aber nein! Gott kennt wohl die Sünde; jedoch sein Wille haßt sie. Er kann sie gar nicht bewirken, weil dem Vermögen, das die Sünde mißbraucht, soweit Sünde Sünde ist, die entsprechende Bethätigung, die Wirklichkeit fehlt; weil es nur und allein Vermögen geblieben. Der Wille Gottes ist dem-

nach abgewendet der Sünde und muß abgewendet sein, denn es mangelt da der eigentliche Gegenstand des Willens, das Eine, Thatsächliche, Wirkliche.

Und auf der anderen Seite kennt Gott die Sünde; denn von seinem Wissen rührt das Vermögen her, welches der Sünder mißbraucht oder besser, von dem er abfällt. Er erkennt und durchdringt sie vollständig, denn sein Werk, das Werk seiner Vernunft ist das Vermögen; nicht aber sein Werk ist der Abfall von selbem. Er kann demnach die Tiefe des Falles ermessen, weil Er durchdringt, welchen Wert das Vermögen besessen und wozu es angelegt war.

Weshalb aber stemmen sich die Molinisten so sehr gegen diese Wahrheit von der verursachenden Kraft des göttlichen Wissens? Sie wollen die falsch verstandene Freiheit des Geschöpfes mit Gottes Wissen vereinigen. Ist die leitende Richtschnur und somit die entfernte Ursache (in actu primo) der Dinge die scientia simplicis intelligentiae, vor welcher alle Möglichkeiten erscheinen; und ist der Wille Gottes, also das „Wohl", die Ehre, das glorreiche Sein Gottes der allereinzige Grund, weshalb unter vielem Möglichen das eine Wirklichkeit gewinnt, das andere nicht; steht somit das Wissen Gottes nur kraft des göttlichen Willens, der ja seinerseits wieder nur Sein ist, als Grund der Dinge da; — dann fällt das Eindringen des geschöpflichen freien Willens in das schöpferische Sein als beeinflußendes Element notwendig fort; der geschöpfliche freie Willensbeschluß ist dann eben auch gewirkt vom Wissen Gottes je nach seinem inneren Vermögen.

Es ist ja selbst für die Molinisten unmöglich, daß der geschöpfliche freie Akt das Wissen Gottes im wahren Sinne des Wortes bestimme und somit ihm die Art und Weise der Wirksamkeit, die specificatio, gebe; denn dann wäre Gott ein Geschöpf. Deshalb darf es vor dem Sein der Geschöpfe (naturâ prius) kein bestimmtes Wissen in Gott geben, welches imstande wäre, das einzelne zu bewirken. „Was die

Kreatur aus sich heraus thun würde," das soll in das Sein Gottes hinein. Nun darf aber das Wissen Gottes sich nicht vom Äußeren bestimmen lassen.

Deshalb soll vor dem Wirklichsein der Geschöpfe in Gott nur ein Wissen des einfachen Verstehens bestehen, das da umfaßt, was sein kann oder sein würde; eine scientia simplicis intelligentiae. Denn in diesem Falle, so meinen die Molinisten, verbietet es das Wesen Gottes in keiner Weise, daß auch gesehen werde, wozu das Geschöpf in den einzelnen Fällen und Verhältnissen kraft seines eigenen freien Willens durchaus selbständig sich entschließen werde. Die determinatio kommt dann vom Willen Gottes, welcher gemäß der Vorlage der scientia simplicis intelligentiae frei wählt; und auf Grund dessen kann nun das geschöpfliche Sein thatsächlich folgen. Die specificatio ist innerhalb des erstgenannten Wissens und in diesem Sinne ist es Grund der Dinge; der determinierende Grund ist im Willen. Die scientia visionis sieht schließlich (concomitanter) nur das Ergebnis.

Dem gegenüber wollen wir unsere Thesis jetzt strikte beweisen, im dritten Paragraphen auf die Einwände der Gegner antworten und im vierten aus Schrift und Vätern die Wahrheit darthun.

211. Beweis der Thesis.

Es ist unmöglich, daß ein Wissen verursache, welches den Gegenstand nicht kennt. Was eine Kunst nicht kennt, das verursacht sie auch nicht; der Bildhauer macht keine Kleider. — Die scientia simplicis intelligentiae kennt aber gar nicht das wirklich Existierende; nur das Mögliche ist ihr bekannt; est eorum quae non fuerunt nec sunt nec erunt; also kann sie nicht verursachen.

Der Obersatz ist klar; der Untersatz ist die reine Definition der scientia simplicis intelligentiae, welche alle annehmen; der Schluß ist unzweifelhaft. Nur kann noch dar-

auf aufmerksam gemacht werden, wie Thomas ganz ausdrücklich erklärt, der Unterschied, welcher uns hier beschäftigt, käme einzig und allein von den Dingen her und habe durchaus keinen Grund im Sein Gottes. Denn in diesem Falle kann das einmal wirklich Existierende in keiner Weise Gegenstand der scientia simplicis intelligentiae sein; sie kennt es nicht, kann also auch gar nicht die leitende Richtschnur davon bilden. Der Künstler, welcher die Idee nur als unter den mannigfachsten Verhältnissen möglich sich gegenwärtig hält; kennt es eben nicht, unter welchen Umständen dieselbe Wirklichkeit annimmt. Deus non aliquid nesciens fecit, sagt aber Augustin II. de civ. c. 10.

Ferner: Die scientia simplicis intelligentiae ist in sich innerlich notwendig; denn mit Notwendigkeit ist für Gott das alles möglich, was keinen inneren Widerspruch in sich schließt; — die Kreaturen aber gehen kraft freien Schaffens von Gott aus. —

Also ist nicht die erstere scientia die Ursache der Dinge.

Man möge nicht einwenden, die scientia simplicis intelligentiae werde ja bestimmt durch den Willen und demgemäß fähig, frei zu wirken. Das wäre ein Spiel mit Worten. Denn eben dadurch, daß diese Art Wissen mit dem freien Willensbeschlusse Gottes zusammen genommen wird, werden die Dinge aus rein möglichen wirkliche und somit ist dies nicht mehr die scientia simplicis intelligentiae, sondern es ist die scientia visionis, welche verursacht. Die Gegner thäten besser daran, überhaupt zu sagen, das Wissen Gottes verursache keineswegs, auch nicht als Richtschnur; sondern einzig und allein der Wille.

Ebenso: Entweder geht der Willensbeschluß Gottes, kraft dessen die scientia simplicis intelligentiae aus einer notwendigen eine freie werden soll und damit ein Princip des freien Schaffens, dem Zukünftigwerden der Dinge vorher oder er begleitet es oder folgt nach. Mit anderen Worten: Entweder ist das Dekret Gottes der ausreichende Grund für

die Zukunft der einzelnen Dinge sowie der freien Akte oder es begleitet nur die Thatsache, daß dieses alles zukünftig sein wird oder ist nur eine Folge. Im ersten Falle wäre das Dekret gegen die molinistischen Grundsätze aufgefaßt; denn es ginge absolut, prioritate naturae natürlich, vorher. Im zweiten und dritten Falle kann ein solches Dekret nicht die bewirkende Kraft enthalten und das Wissen Gottes durchdringen. Denn offenbar ist die wirkende Kraft natura früher als das Gewirkte, denn das Sein des letzteren hängt von der ersteren ab; dieses Dekret aber ist nach der Voraussetzung gleichzeitig oder folgt nach.

Dazu kommt: Wie soll ein molinistisches Dekret, das ja selbst von seiten Gottes rücksichtlich der freien Akte indifferens, conditionatum ist, nämlich nur unter Voraussetzung des so oder so sich entschließenden freien Willens etwas beschließt, durch seine Verbindung mit der wieder indifferenten, bedingungsweisen scientia simplicis intelligentiae etwas Bestimmtes wirken können!

Was oben Herice über die Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit sagte, auf welche Gegenwart Thomas immer die sichere Vorausficht der zukünftigen freien Akte von seiten Gottes stütze, das geht die hier vorliegende Frage nichts an. Die Schlußfolgerung des Molinisten: Thomas sagt, Gott sehe die Dinge, weil sie in der Ewigkeit gegenwärtig seien; also setze nach Thomas die scientia visionis das Sein der Dinge, ihre Gegenwart nämlich in der Ewigkeit, voraus und könne demgemäß nicht deren wirkende Ursache sein; ist falsch. Denn das suppositum ist zu leugnen. Gerade weil Gott so beschlossen hat und daraufhin das Wissen Gottes wirkt, sind die Dinge in der Ewigkeit gegenwärtig; das Wissen Gottes zeigt die Dinge und sich selber: Die Dinge als gewirkte und sich als die wirkende Ursache. Gott sieht demnach die Dinge als gegenwärtig in der Ewigkeit, eben weil sie sein Anschauungswissen gewirkt und sie auf Grund dessen gegenwärtig sind. Oder zeigt sich das Licht nicht selber

und gerade weil es selber da ist, zugleich auch die von ihm sichtbar gemachten und somit als sichtbare gegenwärtigen Dinge? Doch darüber eingehender im folgenden Kapitel.

Ehe wir jedoch die Einwürfe, welche die Molinisten gegen unsere Ansicht geltend machen, widerlegen, wollen wir zuerst zeigen, wie das System Schopenhauers gegen die vorgetragene Lehre des heiligen Thomas ist und von derselben entschieden widerlegt wird.

§. 3.

Entgegenstehende Irrtümer.

212. Zusammenstellung der Principien Schopenhauers.

Wir stellen zuvörderst die Principien der Lehre Schopenhauers zusammen.

Das Urprincip, die Urkraft ist der Wille. — Die Idee ist ein ewiger intelligibler oder intellektualer Anschauungsakt, in welchem Subjekt und Objekt als unterscheidbare Momente aufgehoben sind; die Idee ist das ewige Subjekt-Objekt. — Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienste entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen. Die erscheinende Welt ist sein Spiegel, seine Objektivität. — Der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich ist frei vom Satze des Grundes und damit von aller Notwendigkeit, also vollkommen unabhängig, frei, allmächtig. — Der absolute eine Wille wird individuell durch das Bewußtsein, in welchem er sich selber nach einer Seite hin vorstellt. — Die Ideen sind das Ansichsein der Dinge; der Wille das Ansichsein der Ideen. Sind die Dinge die mittelbare, inadäquate; so sind die Ideen die unmittelbare, adäquate Objektivität des Willens. Wille und Idee sind identisch mit Ausnahme einer einzigen Bestimmung, nämlich der, daß im

Bewußtsein die Idee die Form der Vorstellung hat. — Die Ideen sind im Verhältnisse zum unteilbar-einen Willen einzelne und an sich einfache Willensakte; in ihnen determiniert sich der unendliche, absolute, unbewußte Wille zu einfachen, bestimmten Akten; so daß der Wille etwa die Potenz zu nennen wäre und die Idee das Wollen oder der Willensakt. — Der Wille determiniert sich in viele einzelne, in sich einfache Willensakte oder Ideen und diese hinwiederum bringen durch ihr Zerfallen in Zeit und Raum die Vielheit der Erscheinung, die einzelnen Individuen hervor. — Der Individualcharakter, also auch der einzelne Wollende gehört zur Erscheinung; es giebt keinen intelligiblen Individualcharakter, da das Individuelle dem Intelligiblen widerspricht. Im Intelligiblen giebt es keine Vielheit, also auch keine Individuen. — Die unmittelbare Objektivität des absoluten Willens ist der Leib, welcher eigentlich nur die Versinnlichung des Willens ist. Jede Einwirkung auf den Leib ist daher eine Wirkung auf den Willen als Schmerz oder Lust. Willensakt und Leibesaktion ist ein und dasselbe, nur auf doppelte Weise wahrgenommen. Was nämlich der inneren Wahrnehmung sich als wirklicher Willensakt kundgiebt, dasselbe stellt sich für die äußere Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar. Gerade diese Unmittelbarkeit im Verhältnisse des Leibes zum Willen macht das Subjekt zum Individuum, was nichts anderes heißen will, als daß der eigene Leib zunächst allein als Vorstellung und Wille erkannt wird.

Jedes Objekt, jedes Wesen auf der Welt ist als Erscheinung Materie, an sich aber Wille und in allen Dingen ist ein und derselbe Wille. Dieser Wille ist das Brahm der Inder, welches in mir, in dir, in meinem Hunde, in deinem Pferde lebt und leidet und vermöge dessen jedes Wesen dir als dein eigenes gegenübersteht. — Wie der Magen verdaut, die Leber Galle, die Nieren Urin, die Hoden Samen absondern, so stellt das Gehirn vor, sondert Vor-

stellungen ab und ist alles Vorstellen und Denken nur eine physiologische Funktion des Gehirnes; alles ein Ausfluß und eine immer teilweise Sichvergegenwärtigung (Objektivierung) dessen, was der absolute Wille in sich enthält. — Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß. Solange das Individuum lebt, hat es die Willensverneinung nicht vollständig genug vollzogen, da das Vorhandensein des Leibes, als einer unmittelbaren Objektivation des Willens auch das Nochvorhandensein des Willens beweist. Ist das Individuum tot, so ist dem absoluten, einen, unbewußten Willen zum Leben nichts anderes entzogen, als daß ihm die bisher auf jenen Organismus gerichteten Willensakte gegenstandslos geworden sind, und nunmehr einem neuen Gegenstande zugewendet werden können. Unmöglich kann das früher im Leben gehabte Bewußtsein eines nunmehr verstorbenen Individuums auf den unbewußten, allwaltenden, gedächtnislosen, absoluten Willen zum Leben einen bleibenden Eindruck gemacht oder der Intensität seines unstillbaren, unendlichen Dranges einen Abbruch gethan haben. Die Individualität wird durch jede Art von Tod vernichtet, selbst durch den gewollten Tod, durch Selbstmord; der Eine, allgemeine Wille aber ist durch keine individuelle Begebenheit zu vernichten, auch nicht teilweise, da das Verhältnis des Teiles zum Ganzen ausschließlich dem Raume angehört. (Der Wille als Welt und Vorstellung.)

213. Widersprüche innerhalb des Systems selber.

Wer die verschiedenen pantheistischen Systeme mit einander vergleicht, findet immer denselben Grundwiderspruch. Es wird ein Princip des Seins angenommen, welches nur das Endresultat einer Abstraktion ist. Nicht, daß als Endresultat des Forschens ein Sein gezeigt wird, welches kraft seiner vollen Wesensidentität mit sich selbst etwas Anderes und Verschiedenes von Sich selbst aus seiner Fülle heraus verursachen kann; sondern alle Pantheisten, welchem System sie

auch immer angehören, gehen von einem Grundsatze aus, der am Ende nichts anderes, als die Hypostase ihrer eigenen Denkbarkeit, das Ende ihrer eigenen Abstraktion ist. Schopenhauer konstruiert sein System von einem allgemeinen, bewußtlosen Willen aus; aber eben dieser allgemeine Wille ist nur gewonnen durch Abstraktion von jeder Individualität. Mit seinem „allgemeinen Willen" verhält es sich in dieser Beziehung ebenso, wie mit dem „absoluten Ich" Fichtes, mit dem „Subjekt-Objekt" Schellings, mit dem „Ansichsein" Hegels und der „reinen Vernunft" Kants. Sie gewinnen dieses Allgemeine und Unbestimmte als Ende ihrer Abstraktion und sagen, sie seien von diesem Allgemeinen und Unbestimmten ausgegangen.

Man bemerke wohl, diese Philosophen gelangen nicht zu einer Identität, welche in einem anderen Bereiche des Seins ein fruchtbares Princip sein könnte; sondern dasselbe rein und durchaus unbestimmt Allgemeine, was sie als höchste Geistesfrucht erklären, das rein Objektive erklären sie ganz in derselben Unbestimmtheit und Allgemeinheit als den Samen für die subjektive Wirklichkeit des Alls.

Damit hängt die Täuschung zusammen, die so viele für ihre Systeme gewinnt, daß sie dieses „Princip" als wesentlich frei darstellen, weil nichts außer ihm existiert, wodurch es bestimmt werden könnte; als mit innerer Notwendigkeit des Bestehens ausgestattet, da es nur aus sich heraus Sein habe; als allmächtig; ewig u. dgl.; eine Täuschung, die sie freilich recht gut selber bemerken könnten, da sie von Spinoza ab bis heutzutage vom „Determinieren" dieses Princips, von „modi", von „Objektivation" und wie diese Ausdrücke alle heißen, sprechen; was alles nicht von diesem Princip herrühren kann. Denn das in sich Bestimmte kann wohl dem Vermögen nach Allgemeines und Unbestimmtes erzeugen, aber nimmer kann vom Unbestimmten das Bestimmte, vom Mangel die Fülle ausgehen. Wie soll einem solchen in sich wesentlich Unbestimmten Freiheit zukommen,

deren Wesen es doch ist, den bestimmenden Grund des Seins oder Wirkens wesentlich in sich zu haben, also nicht wesentlich unbestimmt zu sein! Wo soll da innere Notwendigkeit bestehen, wo kein Inneres, kein bestimmter Inhalt vorhanden ist; denn dieses Princip ist eben gleichbedeutend mit dem Entbehren jeglichen bestimmt zu bezeichnenden Wesens. Alleiden, Bestimmbarkeit ohne Ende kann einem solchen Princip zugeschrieben werden, aber in keiner Weise Allmacht, allumschließende Ewigkeit. Ein solches „Princip" ist gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, der da von sich aus keinen Schritt machen darf; gleich dem Staube, den der Wind nach allen Richtungen treibt, ohne daß ein Widerstand zu fürchten wäre; gleich dem dürren Blatte am Baume, welches in der Gewalt eines jeden ist. Nur der es sich formiert hat, der ist; das Princip leistet nie Widerstand, es ist nicht.

Neben diesem Grundwiderspruche, den Schopenhauer mit allen Pantheisten gemein hat, finden sich jedoch in seiner Lehre andere, die nur ihm eigentümlich sind. Vorstellung sein, heißt für Schopenhauer Objekt sein für ein Subjekt. Da nun die Idee Vorstellung ist, muß auch sie Objekt sein für ein Subjekt. Für welches aber? Schon daraus, daß die Idee ewig sein soll, muß geschlossen werden, daß auch das Subjekt, dem sie Objekt ist, ewig sei. Also kann ein endliches und vergängliches Individuum die Idee nicht schauen. Nun hat die Idee die Form der Vorstellung, kann somit, da jegliches nur vermittelst seiner Form gesehen wird, nur als Vorstellung geschaut werden. Die Welt aber ist nichts anderes als Vorstellung und der eigene Körper ist nichts anderes, als Vorstellung. Demnach wird die Idee als Welt, als Körper und ähnliches von endlichen Individuen geschaut; denn kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt. Oder soll das geleugnet werden; dann ist die Welt, der Leib ꝛc. nicht einmal Vorstellung, denn sie wird nicht geschaut von endlichen Individuen.

Schopenhauer selbst sagt in dieser Beziehung: „Dieses reine Subjekt (dem die Idee Objekt ist) des Erkennens ist das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehen und Vergehen derselben und so als identisch mit sich, als stets ein und dasselbe der Träger der Welt der beharrenden Idee ist, während das individuelle und durch die aus dem Willen entspringende Individualität in seinem Erkennen getrübte Subjekt nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie diese selbst vergänglich ist."

Also das Subjekt der gemeinen Vorstellung (im Sinne Schopenhauers) ist individuell, zeitlich, vergänglich wie diese. Das reine allgemeine Subjekt, welches die Idee schaut, ist individualitätslos, zeitlos, unvergänglich und in allen Individuen ein und dasselbe; d. h. es ist das eine absolute Subjekt, wie der Wille der eine absolute Wille ist. Wie soll aber das Individuum zugleich ewig sein und zeitlich, zugleich Individuum und absolutes, da ja das Eine, Absolute identisch mit sich in allen Individuen ist! Wie sollen die Individuen voneinander getrennt sein, trotzdem ihr Inhalt, das Eine, Absolute, immerdar mit sich identisch ist, ganz und gar ein und dasselbe! Die Vereinigung dieses ewigen absoluten Subjekts mit dem erscheinenden individuellen Subjekt wäre ein Wunder, wie die Kirche Gottes nie eines ihren Kindern zu glauben zugemutet hat!

Der Wille soll ferner als absoluter blind sein, bewußtlos. Wie soll er dann aber, da ja nur er allein existiert, im Wollen sehend werden? Wenn er als Wille maßloser unvernünftiger Trieb, wie sollte er in seinem Akte, dem Wollen, nicht ebenso maßlos und unvernünftig sein? In welcher Weise soll der seiner ganzen Natur nach Ziellose es anfangen, sich selbst ein Ziel zu geben; der wesentlich Bestimmungslose sich bestimmen, determinieren?

Wie stellt sich der Molinismus zu Schopenhauer?

Wie der Thomismus?

214. Schopenhauer und der Molinismus.

Wir haben bereits früher ausgesprochen, daß der Molinismus die ersten Keime des Pantheismus in sich trägt. Er hat nur immer Halt gemacht vor den Folgerungen aus seinen ersten Principien. Die Pantheisten dagegen haben sie gezogen mit erschrecklicher Konsequenz, so zwar, daß auch alle christlichen und selbst die rein vernünftigen Principien davor zerflossen und bloß das sinnliche Ich, der persönliche Wille als maßgebender Faktor schließlich übrig blieb.

Das eigene „incommodum", die Schonung der Sinnlichkeit, die „Unabhängigkeit" der „Freiheit" haben in diesem Bereiche zuerst den Gegensatz geschaffen zwischen Recht und Freiheit und dann mit Hinwegräumung dieses Gegensatzes die „persönliche" unbeschränkte Freiheit zur Gebieterin von Recht und Gesetz gemacht.

Dies erscheint so recht offenbar beim Vergleiche Schopenhauers mit dem Molinismus. Der Wille ist die Urkraft und das höchste Princip; sagt Schopenhauer.

Nun was anderes machen die Molinisten, wie eben dargelegt worden! Wofür anders streiten sie aus allen Kräften, als dafür, daß der Willensakt souverän dominiere, und nicht eigentlich ein bestimmter Willensakt, sondern ein undefinierbarer, allgemeiner, absoluter Wille: ein „würde sich entschließen", wobei niemand bestimmen kann, worauf diese Zuverlässigkeit des „würde" beruht. Es entwickelt sich dieses „würde" vollständig aus sich heraus. Es wird nach Gott hin eine bestimmende, die Richtschnur bildende Idee; nach dem freien Geschöpfe hin die Quelle einzelner Willensakte; nach jeder Seite hin wird es der leitende Inhalt alles dessen, was geschieht. Was eintreten würde, sieht Gott; sein Wissen bildet sich danach und leitet so die Geschöpfe und ihre Entwicklung.

Dieser Wille ist auch bei den Molinisten notwendig ein an sich blinder. Denn wir haben ja oben gesehen, wie die

scientia simplicis intelligentiae, welche allein, soweit es auf das Wissen ankommt, die Molinisten als den Grund der Dinge betrachten, indifferent ist im Verhältnisse zum und von seiten des Objekts und wie sie nur was möglich ist, erkennt; also auch für den Willen nicht wirksam maßgebend sein kann. Zudem besteht da ein Kreisschluß. Der Wille soll in der scientia simplicis intelligentiae seine Leuchte finden, und diese scientia simplicis intelligentiae hat wieder zum Gegenstande, was der Wille thun würde in diesem oder jenem Falle; so daß wohl von einem Lichte des Willens gesprochen wird, dasselbe aber in Wirklichkeit als sehr fraglich und im Grunde als unmöglich sich herausstellt.

Vielmehr kommt vom Willen, von dem nämlich, was er an sich betrachtet thun würde, das Licht in die Vernunft. Für jedes Urteil, für jedes Dekret hat ja Gott als Leitstern notwendig zu sehen, „was der Wille thun würde." Wir sagen nicht, der geschöpfliche, denn das einzelne Geschöpf existiert noch nicht, da es sich um die Zukunft handelt. Wir sagen auch nicht, der schöpferische, denn dieser bestimmt nicht unabhängig und von vornherein. Es ist der unbestimmte Wille, von dem die Molinisten selbst nicht wissen, wo er ist.

Dieser „unendliche" weil grenzenlos an sich unbestimmte Wille determiniert sich dann selber und rein von sich aus nach Schopenhauer zu einzelnen bestimmten Akten. Das ist nicht die Spinozasche Determination der unendlichen Substanz, die da immer dieselbe unendliche Substanz und nur zum Unterschiede vom und im Verhältnisse zum Nichts bald diese bald jene „Endlichkeit" oder Determination zeigt und zwar aus ihrem eigenen Innern heraus, da außer ihr nichts ist. Die Determinierung Schopenhauers ist eine Determinierung einzig von sich aus zu wirklichen einzelnen Akten, zum Werden; das zeigt schon der Name „Wille" an, den er seinem Princip giebt. Der Molinismus erblickt nun eben darin seine Grundlage, daß die Potenz des Willens aus sich

selbst heraus sich determiniert, also aus sich selbst heraus einzelner Akt wird.

Man wende nicht ein, daß für diese Potenz die menschliche Substanz als subjektive Seinsgrundlage, die Dinge außen als Gegenstände und dies alles sowie sie, die Willenspotenz selber, als Geschöpf angenommen werden. Es handelt sich hier um die Übereinstimmung den in Principien und da gebührt Schopenhauer das Lob der Konsequenz. Gott selbst, der sogenannte Schöpfer, bestimmt ja bei den Molinisten nach Maßgabe dessen, was der „Wille" an und für sich thun würde. Sogar die Weltschöpfung ist danach geregelt, wie der „Wille" sie gebrauchen würde. Die Bestimmung Gottes oder sein Wirken ist aber, soweit darin ein Subjekt angenommen werden muß, das Sein und das Wesen Gottes selber. Also regelt da der reine „Wille", welcher für das göttliche Wissen als Richtschnur angenommen wird, das Wesen und das Sein Gottes sowie das der Geschöpfe und ist von allem der souveräne Ausgangspunkt.

Selbst die Idee kann dann nur eine Frucht dieses „Willens" sein. Es besteht keine Koordinierung zwischen Wollen und Wissen mehr; inwiefern nämlich die Vernunft der Grund des Willensaktes wäre **quoad specificationem**, d. h. diesem seine bestimmte ideelle Seinsstufe und damit auch die **species** des bösen oder guten gäbe; — dagegen aber der Wille die Ursache des Erkenntnisaktes bildete **quoad exercitium**, d. h. durch den Zweck die Vernunft in Thätigkeit versetzte; eine solche Koordinierung ist nicht möglich.

Denn in derselben ist jedenfalls ein neues unabhängiges Princip der Determination für den Willen bedingt; nämlich jenes, welches der Vernunft selber die **species** giebt und somit vermittelst der Vernunft die Specifikation des Willensaktes vollbringt. Da aber dieses neue Princip nur wieder von einer anderen Determinierung ausgehen kann, so würde mittelbar ein den Willen determinierendes Princip außerhalb desselben angenommen. Die Molinisten müssen ihr Grundprincip von

der unabhängigen Determinierung des Willens verleugnen, oder sie dürfen auch nicht mehr dagegen sein, daß ihr Wille schlechthin als erstes Princip des Seins aufgestellt wird. In der Welt ist eine so große Einheit und es hängt deshalb das eine so vom anderen ab, daß, wenn auch nur das geringste und im geringsten als allseitig erster Grund seiner eigenen Thätigkeit, also eines Seins angenommen wird, auch alles, schlechthin alles Sein von eben demselben abhängen muß.

215. Schopenhauer und der Thomismus.

Das Verhältnis Schopenhauers zum Thomismus ist ein ganz anderes. Letzterer weist nach, wie es Schopenhauer wohl gelang, viel Wahres in sein System zu mischen, wie er dieses Wahre aber zur Stütze des Irrtums mißbrauchte. Auf welchem Wege kam er zu seinem „Willen"?

Es ist cartesianische Doktrin, daß wir unser eigenes Innere, so wie es ist, unmittelbar erkennen. Kant hatte dieselbe bekämpft, der praktischen Vernunft aber einen Vorrang vor der theoretischen eingeräumt. Schelling hatte, aber nicht in Bezug auf das Denken, sondern auf das Wollen, den Kartesianischen Grundgedanken wieder aufgenommen und in dem eigenen Wollen die Quelle des Selbstbewußtseins und das Ursein, das Subjekt-Objekt, erkannt. Schopenhauer folgte nun hierin Schelling und vereinfachte das Grundprincip. Daß wir das Innere anderer Wesen, die vermittelst unserer Sinne uns als äußerliche erscheinen, nach der Analogie unseres eigenen Innern auffassen oder wie Aristoteles sagt: Qualis est talis judicat: man urteilt nach sich selber; — dies ist die Wahrheit, welche Schopenhauer einseitig zur unumschränkten Geltendmachung, nicht zwar gerade des aktuellen Wollens, sondern des Willens, d. h. der Neigung zu etwas, gebraucht oder besser gemißbraucht hat.

Thomas hat für das, was in dieser Anschauung an Wahrheit vorhanden ist, den ausreichenden Grund angegeben, ohne jedoch irgendwie einseitig zu werden; für die Wahrheit

nämlich der individuellen Färbung, möchte beinahe gesagt werden, dessen, was von außen her in uns tritt und als Äußeres durch die Sinne wahrgenommen wird. Derselbe Gegenstand wird von den einen gehaßt, von den anderen geliebt; von den einen gelobt, von den anderen getadelt. Davon ist zuvörderst der allgemeine Grund der, daß dieselbe Substanz als solche, die außen ist, auch in uns sich vorfindet, innerhalb des Vernunftvermögens nämlich als das zum einzelnen Erkenntnisakte hinneigende Element, obgleich dieser selbst damit noch nicht gegeben ist. Ich beurteile also weder anderes noch mich selbst „unmittelbar", wie das Cartesius und mit ihm so viele Molinisten meinen. Ich beurteile alle Dinge durch deren eigene Substanz, die als bestimmende Erkenntnisform in mir sich findet. Und mich selber erkenne ich nicht auf Grund der eigenen Substanz, die ja auf der einen Seite subjektiv beschränkt ist und somit in ihrem subjektiven Sein die Erkenntnis nur hindern könnte, auf der anderen Seite aber als Idee in ihre eigene Vernunft nicht eintreten kann. Ich erkenne vielmehr die wesentlichen Eigenschaften meiner eigenen Substanz und meiner selbst auf Grund und vermittelst der anderen Substanzen. Das ist der allgemeine Grund, weshalb der Mensch alles Äußere gemäß seiner selbst erkennt: nämlich gemäß seiner eigenen inneren Erkenntnisform, welche nichts anderes ist, als die Substanz außen (vgl. oben).

Was hat aber damit die eigene Neigung; was hat damit der Wille zu thun? Wie kommt Schopenhauer dazu, auf den Willen allein die verschiedenen individuellen Eindrücke desselben Gegenstandes zurückzuführen und dann zu sagen: der Wille allein ist wahrhaft, alles andere ist in wahrer Wirklichkeit nur gemäß dem Willen; was außen anders ist, kann nur subjektiver Schein genannt werden?

Zuvörderst hat Schelling ebenso wie Schopenhauer unrecht, daß sie das Princip, einzig und allein auf Grund des Willens sei etwas innerhalb des Menschen und alles außen

Befindliche trete hinein, wie man wolle und in dieser Weise erkenne man es, so ganz allgemein aufstellen. Wie vielmehr immer das wahre allgemeine innere Gattungswesen, also die kalte und indifferente Substanz im Vernunftvermögen maßgebend ist, dies erscheint besonders in dem Falle — und dieser Fall ist nicht nur häufig, sondern er ist der gewöhnliche —, daß nämlich der Mensch trotz seiner Neigung oder seiner Abneigung, also trotz seines Willens erkennt, was ihm im vorliegenden Dinge nicht gefällt, was nicht nach seiner Art und Neigung ist, was er lieber nicht erkennen möchte; und daß er eben zuerkennen vermag, was für ihn eine unliebsame Gefahr birgt.

Trotzdem ist es immerdar richtig, wenn gesagt wird, der thatsächliche Seinszustand, die Neigung des Menschen habe großen Anteil an der Art und Weise, wie die Dinge in ihn eintreten und in ihm sind. Der Geizige wird immer anders das Geld anschauen als der Verschwender, wenn auch im Innern der eigenen Seele die Möglichkeit vorliegt und nicht selten auch etwas davon im einzelnen Akte durchschimmert, daß der wirkliche Wert des Geldes nicht der vermeintliche sei. Das hat darin seinen Grund, daß das Vernunftvermögen zu der Substanz „Mensch" gehört und somit auch nur in Verbindung mit den anderen Fähigkeiten des einzelnen Menschen, mit den Sinnen vorzugsweise, seine Idee im Erkenntnisakte sich gegenwärtig machen kann. Mag also im Erkenntnisakte auch immerhin als zu Grunde liegendes Wesen die rein objektive allgemeine Erkenntnisform zur Geltung kommen, so wird dieses Wesen doch im einzelnen Akte, soweit dieser zum Bewußtsein kommt, den Zuständen des betreffenden Menschen und zumal seiner Sinnlichkeit gemäß erscheinen.

Wir haben dieselbe Thatsache außen in den Substanzen. Die Substanzen selber erscheinen nicht, sondern sie sind innerhalb der Dinge als Vermögen zu sein. Kraft ihrer vermag das Ding zu sein. Sie erscheinen vermittelst der

zufälligen Einzelheiten, die noch dazu oft genug den Eigenschaften der inneren Substanz in Wirklichkeit nicht entsprechen. Manches hat Goldesglanz und ist kein Gold; der Diamant hinwiederum hat nicht selten eine armselige Erscheinung.

Die Dinge also treten vermittelst ihrer allgemeinen Wesensform in den Menschen ein wie *sie* sind, nicht wie der *Mensch* ist. Der Mensch erhält durch sie in sich selber das nächste *Vermögen*, sie nach ihrem wahren Werte zu beurteilen. Sie können sich aber dem Menschen als ihm zugehörige nur vermittelst der einzelnen Erscheinung bemerkbar machen. Und diese ihre Erscheinung *außen* ist nicht immer genau entsprechend der wirklichen Thatsächlichkeit, dem Erkenntnisakte, innen. Hier im Menschen wirkt die Neigung mit; nicht der Wille an und für sich, sondern der Zustand der Sinne unter beinahe natürlicher Notwendigkeit. Sie, die Sinne, gehören eben mit zum Menschen, der da denkt. Immer jedoch *kann* kraft der allgemeinen Erkenntnisform der Mensch das einzelne Erkennen korrigieren.

Daraus aber folgt ganz von selber, daß eine Einheit existieren muß, in welcher die Substanzen ganz so erscheinen, wie sie sind. Das ist die „Idee" Schopenhauers. Er führt freilich zu dieser Einheit auf Grund des zufälligen einzelnen Wirklichseins und auf Grund der Neigung; während in Wahrheit diese Einheit nicht auf dem einzeln Zufälligen basieren muß, sondern auf dem Wesen oder der Substanz. Die Einheit, welche Schopenhauer vorschwebt, die er aber mit seinem „Objekt-Subjekt", „ewiger Anschauung der Idee" ꝛc. nicht erreichen, respektive nicht definieren konnte, ist das *wesentlich vollendete Selbstbewußtsein*, in welchem das Subjekt oder das Erkennende, das Objekt oder das Erkannte nicht nur sein kann, sondern notwendig ist. Dieses *Selbstbewußtsein* muß ohne Schranken aufgestellt werden. Auf ihm beruht alles Sein und alles Denken. Es ist nichts anderes als es selbst und dadurch, daß es nur sich selbst und nie ein **modus**, eine Determination, ein sogenannter Wille

ist, sondern immer ganz und gar es selbst, ist es sein eigenes Erkennen, seine eigene Idee, sein eigenes Wollen, denn sein Sein ist wesentlich Wirklichkeit und Thatsächlichkeit. Sein Erkennen ist Wollen, aber nur weil sein Erkennen Einheit, Sein ist; nicht weil das Wollen dies so bestimmt. Dieses Sein erkennt nichts als sich selbst; es ist in Wahrheit die ewig sich selbst schauende, aber damit auch sich selbst immerdar bewußte Idee. Vermögen für das Werden, oder für das Sein existiert nur, soweit dieses vollendete Selbstbewußtsein in sich selber schaut, wie anderes wohl sein kann, aber nur dadurch, daß es ihm ähnlich wird. Es schaut dann zugleich das, was dem Wesen nach etwas anderes ist, als wesentliches Selbstbewußtsein, und trotzdem schaut es immerdar nur sich selbst. Denn es schaut Sich als den einzig freien Willen dafür, daß anderes auf Grund des ihm verliehenen Vermögens wirklich sei, d. h. auf Grund von nichts anderem als der Ähnlichkeit mit Ihm. Es schaut das wirkliche Sein des anderen Sich selbst schauend; denn jenes ist nur wirklich, weil dieses höchste, wahrhafte, absolute Selbstbewußtsein es in seinem Willen, in seinem Sein als bewirkt schaut.

Es besteht dann kein blinder Wille, wenn auch ein allmächtiger. Sein und Erkennen ist eben in Gott vollständig identisch. Nicht die scientia simplicis intelligentiae, die indifferent erscheint von seiten des Objekts, weil sie dieses letztere nur als möglich erachtet, leuchtet da dem Willen, so daß am Ende der Wille, was das wirklich und bestimmt Existierende als solches betrifft, doch immer in sich das Licht holen, sich selber nach dieser Seite hin specifizieren müßte; denn es ist einmal als etwas bestimmt Wirkliches nichts in der scientia simplicis intelligentiae vorhanden. Vielmehr sagt Thomas sehr treffend: Die Wissenschaft Gottes, insoweit sie die Dinge verursacht, also die bestimmte, auf die Wirklichkeit gerichtete, habe den Willen mit sich verbunden.

Diese scientia visionis oder approbationis ist (quoad

naturam) in gleichzeitiger Wechselbeziehung zum Willen: sie giebt die gewisse, bestimmte specificatio, also die Seinsstufe oder Gattung; der Wille aber wendet an, macht thätig, ist causa quoad exercitium. Da jedoch die Wirkung immer jener Ursache als der wirkenden entspricht, welche die Form hat, welcher sie also ähnlich ist im Sein und in der Gattung, so ist eben diese scientia visionis die causa rerum, die nächstwirkende Ursache der Dinge.

Eine solche Verbindung des Erkennens und des Wollens, daß das eine vom anderen in verschiedener Beziehung gleichzeitig abhängt, finden wir selbst bei uns. Wir können nichts frei wollen, ohne daß es etwas bestimmt Erkanntes wäre, und wir können nichts thatsächlich erkennen, ohne daß der Wille dazu veranlasse. Um so mehr aber muß ein solches Verhältnis in Gott bestehen, wo im wirklichen Sein keine Verschiedenheit der Substanz, der Vermögen, der Person, der Existenz, des Wollens, des Erkennens vorhanden ist; sondern wo das All-Eine Sein nur den notwendigen Grund dafür abgiebt, daß die geschöpfliche Vernunft zu besserer Klarstellung der Dinge solchen Unterschied machen kann; wo dem Sein nach Erkennen Wollen, Substanz, Vermögen, Wesen, Wirklichsein ist.

Die geringste Abweichung von der Wahrheit in dem Ausgangspunkte der Forschung ist von verhängnisvollen Folgen. Soll das Wissen Gottes wahrhaft bewirken, so muß Gott jenes volle ausnahmslose Selbstbewußtsein sein, wie wir es in der ganzen ersten Abteilung geschildert haben. Die Einwürfe, welche die Molinisten gegen den wirklichen, direkt das geschöpfliche Sein verursachenden Einfluß des Willens erheben, richten sich insgesamt im Grunde gegen das volle und reine Selbstbewußtsein Gottes. Das Selbstbewußtsein ist der innere Formalgrund des göttlichen Seins; das Wissen ist der bewirkende Grund des Geschöpflichen. Prüfen wir die Einwürfe; sie werden Gelegenheit geben, die bisher festgestellten Principien nach den verschiedensten Seiten hin als stichhaltig zu erproben.

216. Einwand gegen das Wissen Gottes als bewirkenden Grund aus Thomas selbst.

Zuvörderst gehen die Gegner aus Stellen des heiligen Thomas vor. Hier in diesem selben Artikel, den wir behandeln, sagt er doch ausdrücklich: „Jenes Wissen ist die Ursache der Dinge, welches, aus sich heraus gleichmäßig auf die einander entgegengesetzten Dinge gerichtet (**de se indifferens ad opposita**), kraft der Bestimmung des Willens die einzelne Wirkung hervorbringt." Das Wissen des Schauens aber, die **scientia visionis**, hat das bestimmte Sein zum Gegenstande; sie ist nicht **indifferens ad opposita**; also meint Thomas nicht sie, sondern die **scientia simplicis intelligentiae**, wenn er von einem Wissen Gottes als der Ursache der Dinge spricht.

Ferner sagt Thomas II. de verit. art. 24. ad 2.: „Da die Dinge vom Wissen Gottes hervorgehen durch Vermittlung des Willens (**mediante voluntate**); deshalb brauchen sie nicht zu jeder Zeit in die Wirklichkeit einzutreten, wo sie im Wissen Gottes sind, sondern wann der Wille es bestimmt" (**non oportet quod in esse prodeunt quandocunque est scientia, sed quandocunque voluntas determinat**). Danach sind also offenbar die Dinge, weil der Wille Gottes es so bestimmt, nicht weil das göttliche Wissen so wirkt.

Ebenso I. dist. 38. qu. I. art. 1.: „Inwiefern Gott sein Wesen kennt und es liebt oder will, gehen die Dinge von Ihm aus und haben in Ihm ihr Princip, soweit Er will, daß Er Princip sei." **In quantum Deus cognoscit essentiam suam et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum quarum vult esse principium, fluunt res ab eo.**

Endlich spricht auch der Vergleich, welchen Thomas so oft macht zwischen dem Wissen Gottes als einer wirkenden Ursache und der Form im Geiste des Künstlers, dafür, daß

Thomas vielmehr den Willen Gottes für das direkt wirkende Princip hält. Denn offenbar schaut die Kenntnis des Künstlers sein Werk nicht an, bevor es gemacht ist; also kann auch die **scientia visionis** nur dann wirklich **visionis** sein, wenn und insoweit der Gegenstand, das geschöpfliche Sein, vollendet ist.

217. Zurückweisung.

Diesen Einwänden nimmt Thomas selbst den Boden, indem er im jetzt behandelten Texte ausdrücklich sagt: „Da die Erkenntnis Gottes sein Sein ist, so ist das Wissen Gottes die Ursache der Dinge, verknüpft aber mit dem Willen." Das Sein Gottes ist nicht indifferent, **ad oppositа**, wie dies nach Thomas und nach den Gegnern die **scientia simplicis intelligentiae** ist, deren Gegenstand das bildet, was und insoweit es sein oder nicht sein kann: das Mögliche also. Es kann sonach unmöglich hier mit dem Wissen Gottes als der Ursache der Dinge das Wissen des einfachen Verständnisses gemeint sein; sondern jenes Wissen, mit welchem der Wille verbunden ist und welches in dieser Verbindung als wirkende Ursache betrachtet werden muß. Das ist aber die **scientia visionis**, deren Gegenstand das Bestimmte, Wirkliche ist. Dann ist der angegebene Grund metaphysisch durchschlagend. Gottes Wissen ist reine Wirklichkeit; also ist es mit Rücksicht auf die Geschöpfe wirkender Grund, d. h. Quelle der bestimmten Wirklichkeit.

Dagegen würde die **scientia simplicis intelligentiae** in diesem Beweise zu gar nichts dienen. Gottes Erkennen ist sein Sein; also sieht es, was möglich ist zu sein. Danach aber wurde gar nicht gefragt.

Übrigens spricht sich Thomas noch weit entschiedener aus, in welcher Weise er verstanden sein will.

„Das Wissen Gottes wird einfache Kenntnisnahme genannt,[1]) damit alles ausgeschlossen werde, was seiner

[1]) III. de verit. art. 3. ad 8. Scientia Dei simplex notitia

ganzen Art nach außerhalb des vernünftigen Wissens steht; wie dies die thatsächliche Existenz der Dinge ist, welche hinzugefügt wird durch die **scientia visionis** oder die Beziehung des Willens zu den erkannten hervorzubringenden Dingen und diese wird hinzugefügt durch die **scientia approbationis.**"

Mit diesen Worten bricht Thomas allen Zweifeln und Bedenken die Spitze ab. Wie verhält sich die **simplex notitia** zur geschöpflichen Wirkung, und wie die **scientia visionis?** Das ist zu beurteilen nach dem, was im Dinge erkennbar ist. Was sich als unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis darstellt, das wird eben als einfacher Gegenstand der **intelligentia**, als **simpliciter** und ohne Zusatz verstanden betrachtet. Was aber nicht für sich **simpliciter**, sondern nur in Begleitung, gleichsam als Anhängsel und auf Grund eines anderen erkannt wird, darauf bezieht sich in keiner Weise direkt die **simplex notitia**.

Was ist nun **simpliciter** der Vernunft **notum**, was ist **simpliciter intellectum?** Der „Grund" ohne Zweifel. **Scire est cognoscere per causam.** Der Seinsgrund im Dinge, die Substanz, das substantielle Vermögen, ist durch die **simplex notitia** erreicht, denn dieses ist an und für sich, **simpliciter**, Gegenstand der Vernunft. Das ist aber die allgemeine Gattung, die an und für sich sein und nicht sein kann, die im Verhältnisse zum thatsächlichen Sein wesentlich mit der Indifferenz verbunden ist; diese wird ohne Bedingung, **per se, simpliciter** aufgefaßt.

Ist die Existenz der Dinge an und für sich Gegenstand der Vernunft? Keineswegs. Sie wird nur erkannt auf Grund des Wesens, dem sie anhängt. Soweit das

---

dicitur, ad excludendam admixtionem ejus quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis.

Wesen sich nicht erstreckt, soweit wird sie nicht vernünftig erkannt. Niemand hält dies für einen Gegenstand der vernünftigen Forschung, warum der einzelne Mensch thatsächlich ist und warum ein anderer, der ebenfalls noch hätte sein können, nicht mehr ist; warum ich jetzt gerade schreibe und nicht spazieren gehe. Das Thatsächliche entflieht als solches der Prüfung der Vernunft, denn es steht nicht unter dem notwendigen Einflusse des inneren wesentlichen Seinsgrundes. Es wird durch die Sinne unmittelbar erreicht und von der Vernunft nur insoweit erkannt, als diese dem einzelnen Menschen als ein Vermögen zugehört. Das Schauen wendet sich ihm vielmehr zu als das vernünftige Erkennen; letzteres erst auf Grund des Schauens.

Ebenmäßig gilt dies von Gott. Erkennt Er präcis vermittelst der scientia visionis als solcher Sich selbst? Nein; res extra se intuetur, sagt Thomas, scientia visionis. Erkennt Er vermittelst der scientia simplicis intelligentiae die Kreaturen, insoweit sie bestehen? Gleichfalls nein; damit erreicht Gott nur, was von sich aus erkennbar ist, also das Vermögen zu sein, die Substanzen, insoweit sie von allem Wirklichsein getrennt sind, als ein reines Vermögen für Sein und Nichtsein. Die scientia visionis fügt hinzu, was an sich außerhalb der Erkennbarkeit steht auch für Gott; sie fügt hinzu, addit, die Existenz. Wie so steht diese außerhalb der Erkennbarkeit an und für sich? Weil nur das erkennbar ist, was den Grund des Seins in sich oder was notwendige Beziehungen zu selbem hat; das kann aber von keinem thatsächlichen geschöpflichen Sein gesagt werden. Oder sieht Gott in Sich, in seinem Sein, soweit Er der Seinsgrund Seiner selbst notwendig ist, das thatsächliche Sein der Dinge? Wenn damit gesagt werden soll, Gott schaue dieses letztere in Sich selbst so, daß Er mit Notwendigkeit der Seinsgrund des thatsächlichen Geschöpflichseins ist, daß Er also so dieses letztere sieht, wie Er Sich selbst sieht, so ist dies falsch. Das wäre aber der Fall, wenn Er kraft der scientia simplicis intelligentiae die

Kreaturen bewirkte. Sieht Er die Dinge als thatsächliche in der Weise so in Sich selbst, daß nur sein Wille nach dieser Seite hin den Seinsgrund derselben bildet? Dann ist die Beziehung des Willens Gottes zu der an sich nur möglichen Substanz hinzugefügt und das ist dann für die bestimmte Zeit und Umstände die **scientia approbationis**. (Wir bemerken nebenbei nochmals, daß letztere auf alles Geschöpfliche sich erstreckt, auf Gutes und auf Böses; im letzten Falle approbiert sie die Erlaubnis, das Böse zuzulassen.) Gott sieht die wirklichen Dinge als solche mit der **scientiâ visionis**, nicht in seinen allgemeinen **ideae archetypae**. Er sieht ihr eigenes Sein als gewirktes Sein in seinem Wissen als wirkendem. Der Wille hat nichts mit dem Wirken zu thun. Er hat nur die notwendige Verbindung hergestellt zwischen der geschöpflichen Substanz, die rücksichtlich des Seins keine Notwendigkeit einschließt, mit dem thatsächlich zufälligen Sein der Existenz. Er hat somit die Notwendigkeit der Thatsache, möchten wir sagen, daß nämlich etwas ist, während es ist, hergestellt; und auf diese Notwendigkeit hin konnte das Wissen verstehen und wirken.

In diesem Sinne allein kann der Wille als Ursache der Dinge oder genauer als Vorbedingung für die verursachende Kraft des Wissens betrachtet werden; nicht aber weil er in sich betrachtet diese Kraft besäße.

Man sieht daraus auch, wie diese Frage durchaus nicht so akademisch oder gar ein Wortstreit ist. Wird an die Stelle der **scientia visionis** als wirkender Ursache die **scientia simplicis intelligentiae** verbunden mit dem Willen gesetzt, so kann die freie Schaffung nicht mehr aufrecht gehalten werden. Der Wille an sich betrachtet ist eine blinde Potenz; die **scientia simplicis intelligentiae** berücksichtigt das rein aus sich Erkennbare, das Notwendige. Also kann auch kein frei verursachte Wirkung angenommen werden.

Es bestände die „Idee" Schopenhauers; das Subjekt-Objekt Schellings. „Das Subjekt (der Wille) verlöre sich,"

nach den Worten des ersteren, „im Objekt (der Idee) so, daß es wäre, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also den Anschauenden nicht mehr trennen kann von der Anschauung, sondern beide Eines geworden sind; Subjekt und Objekt seien noch vorhanden, aber seien innerhalb ihrer selbst nicht mehr zu unterscheiden, weil sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen. Erst wenn aus dieser Einheit die bebewußte Vorstellung sich entwickelt, erst im Begrenzten und Zeitlichen ständen sich dann Subjekt und Objekt fremd und gesondert gegenüber."

In die innere Notwendigkeit Gottes träten dann auch die Kreaturen ein und natürlich könnte dann ein volles, innerlich freies Selbstbewußtsein in Gott nicht mehr aufrecht gehalten werden; da ein Wesen, mag es nun Wille oder Idee genannt werden, ein Wesen, welches sich notwendig zu begrenzten zeitlichen Dingen ohne Ende entwickelt, unmöglich sich voll selbstbewußt sein kann; denn seine Entwicklung wäre eben ohne Ende.

Gerade um dies hervorzuheben, betont Thomas so oft, von Gott gingen vermittelst seiner freien Willensbestimmung die Kreaturen hervor. Damit ist die **scientia simplicis intelligentiae ex eo ipso** als unmittelbar verursachender Grund ausgeschlossen. Was dem freien Willen unterliegt, das ist an und für sich, **simpliciter**, nicht erkennbar. Nur aber ein erkennendes Princip kann verursachen. Also kann es die **scientia visionis** allein sein, „die eben," wie Thomas sagt, „das Sein der Existenz hinzufügt, **addit**."

Bemerken wir noch, um vollständig zu sein, daß selbst die Substanz, sobald und so weit sie vom Einzelsein durchdrungen ist, nicht mehr Gegenstand der **scientia simplicis intelligentiae** sein kann; denn sie ist dann eine bestimmte, unter diesen und nicht unter jenen Einzelheiten existierend und demgemäß als einzelne erkennbar.

Was vom Vergleiche mit dem Künstler hergenommen

wird, hat wenig Wert. Das **tertium comparationis** besteht nur darin, daß die Wirkung des Künstlers dieselbe Form trägt, wie die Idee im Geiste des Künstlers, daß somit die Ähnlichkeit auf diese letztere als Ursache weist. Daß vom Künstler nicht gilt: **dixit et facta sunt**, sondern daß er unter Aufwand vieler Zeit, mit Anwendung mannigfacher Instrumente arbeiten muß, also sein Werk erst fertig schaut, wenn dieses alles vorüber ist; — daß der Künstler zudem durch seine Idee die Dauer des Werkes nicht sichert; — das hängt vom Seinsunterschiede zwischen Gott und dem Künstler ab. Gott ruft die Dinge aus dem Nichts, bedarf also weder der Zeit noch der Instrumente zur Vorbereitung des Materials; — sein Wissen muß dann beständig schauend hervorbringen, denn ohne dieses würde alles ins Nichts fallen.

Zudem bestimmt Thomas I. dist. 38. qu. 1. art. 1. ganz umständlich, worin des Künstlers Wirken dem des göttlichen Wissens zu vergleichen ist. Sein Wissen zeigt ihm *zuerst* den Zweck, also das allgemeine; maßgebende Ideal; *dann* beabsichtigt der Wille dessen Ausführung; *ferner* bewegt er zum Akte und *endlich* setzt das Wissen die in sich empfangene Form.

218. Suarez' Argument.

In ihren Argumenten kümmern sich die Molinisten durchaus nicht mehr um die Lehre des heiligen Thomas, sondern stellen sich derselben durchaus, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, gegenüber. So argumentiert Suarez: [1]) „Das Wissen der Anschauung ist kein wirksames

---

[1]) De attribut. posit. lib. 3.; c. 4. nr. 13. Scientia visionis non est practica, sed est quaedam intuitio seu quasi experimentalis visio. Unde si consideretur in Deo quatenus terminatur ad res actu existentes, supponit effectionem earum, unde, ut sic, non facit illas. Si vero consideretur, ut de futuris est, etiam

Wissen, sondern ein gewisses Anschauen oder besser ein erfahrungsgemäßes Erkennen. Wenn es deshalb in Gott betrachtet wird als begrenzt (terminiert) durch die thatsächlich existierenden Dinge, so setzt es deren Hervorbringung voraus und demgemäß macht es diese Dinge nicht. Wird dasselbe aber betrachtet, insoweit es zukünftige Dinge betrifft, so setzt es ebenfalls deren Zukunftssein voraus und auf seiten Gottes einen gewissen Willen, ohne welchen jene Dinge nicht in absoluter Weise zukünftig wären. Demnach ist dieses Wissen kein „praktisches" und ist am wenigsten mit der Kunst zu vergleichen" (vgl. oben Thomas).

Und über die scientia simplicis intelligentiae schreibt derselbe Autor:[1])

„Die Wissenschaft des einfachen Verständnisses kann nach einer gewissen Seite hin ganz gut als eine wirksame, praktische bezeichnet werden. Denn sie betrifft Dinge, die vom Erkennenden selber gemacht werden können, da ja Gott durch jene Wissenschaft erkannt hat, wie die Welt zu machen war und

---

supponit futuritionem earum et ex parte Dei supponit voluntatem aliquam, sine qua illae res non possunt esse absolute futurae. Non est ergo scientia visionis practica, maxime per modum artis.

[1]) L. c. nr. 12. Addo igitur ulterius, scientiam simplicis intelligentiae creaturarum, licet sub una ratione speculativa sit, sub alia potest optime dici practica. Patet primum, quia habet totam illam speculationem creaturarum creabilium, quae in scientia maxime speculativa spectari potest. Unde ex se et ex ratione sua speculativa est. Secundum etiam probatur, quia est de re operabili ab ipso sciente et modo operabili ab ipso, quia novit Deus per illam scientiam, quomodo erat creandus mundus et quomodo esset recte gubernandus, quae scientia practica est, essetque talis, etiamsi Deus decrevisset nec creare mundum nec gubernare. Nam ut scientia sit practica . . . satis est, quod de se directiva et regulativa sit operis, quatenus est de re operabili, ut talis est, id est modo operabili, seu ostendendo modum, quo res facienda est, si artifex voluerit.

wie sie regiert werden müsse. Auch wenn deshalb die Welt nicht geschaffen worden wäre, würde das betreffende Wissen von dieser Möglichkeit als „praktisches" auf das Wirken nämlich gerichtetes anzusehen sein."

Bei dieser Stelle spielt Suarez entweder mit den Worten oder er widerspricht sich selber. Wenn die **scientia simplicis intelligentiae** bleiben soll, was ihr Name besagt, so ist eben ihr Objekt nur Mögliches als Mögliches, das nämlich, was **simpliciter** verstanden wird. Das ist aber das Allgemeine und Notwendige. **Objectum intellectus est necessarium.** Es ist dies für alle Parteien so anerkannt, daß gerade die Molinisten die Kontingenz der Dinge als jenen Grund hinstellen, der es verhindert, daß Gott dieselben aus Sich, aus seinem Wesen und seinem Selbstbewußtsein heraus erkenne.

Ist denn das aber notwendig, daß die Welt geschaffen worden, daß sie dauert und deshalb regiert wird? Ist diese Verbindung Welt und Sein eine notwendige? Nein; sie setzt den Willen bereits voraus. Wie kann also der Wille Gottes sie im Wissen finden und anwenden, wenn sie nur kraft des Willens besteht? Wie soll denn da die **scientia simplicis intelligentiae** auf einmal eine „praktische" sein, wenn sie das gar nicht in sich hat, wonach sie leiten soll. Suarez täuscht sich über den Sinn der Direktive, welche dieses Wissen giebt und gelangt dank seiner vorgefaßten Meinung über das Wesen des freien Willens zu einem so eklatanten Widerspruche.

Gewiß; die **scientia simplicis intelligentiae** ist leitend und so **causa remota et radicalis** des Wirkens; aber nicht in dem Sinne, wie Suarez sich es vorstellt. Wird etwa die Substanz „Mensch" etwas einzeln Wirkliches in ihrer Allgemeinheit, in ihrer inneren Notwendigkeit? Suarez wird gleich sagen: Nein, das ist unmöglich. Wird die Substanz „Wasser", die Substanz „Erde", das „Kleine", das „Große", das „Schwarze", das „Weiße" als allgemeine Substanz etwas

einzeln Wirkliches? Jedenfalls nicht. Das gilt von allem. In diesem Sinne, mit Bezug nämlich auf das thatsächliche Sein, wäre das, was die **scientia simplicis intelligentiae** umfaßt, etwas unmögliches. Eine Substanz an sich, als allgemeine Gattungsform, kann nicht ohne weiteres als einzelne an und für sich existieren. Die verschiedenen Substanzen, Eigenschaften, Zustände werden indeß für das Einzelnsein verbunden und für eine solche Verbindung ist die allgemeine Substanz oder Eigenschaft gemäß ihrem Wesen allerdings leitend; insoweit z. B. die Substanz „Mensch" nicht mit dem Begriffe „leblos" verbunden werden kann.

Diese Verbindung selbst jedoch, nämlich welche Substanzen und in welchem Grade sie am Begriffe „Welt" beteiligt sind, ist zufällig; das geschieht vermöge des Willens und nicht kraft der **scientia simplicis intelligentiae.** Und gerade auf Grund dessen muß eine **scientia visionis** oder **approbationis** da sein. Sonst würde der Begriff „Welt" gar nicht verstanden sein. Es würde somit auch gar kein leitendes Wissen Gottes und der Form nach keine Welt geben. Die **scientia visionis** sieht und bewirkt immer für die Zeitdifferenz, welche der Wille enthält; sie ist immer und allgemein produktiv; dies gehört mit zu ihrem Wesen. Sie ist allerdings nicht **formaliter** als **scientia** produktiv, soweit sie z. B. die Substanz „Mensch" betrifft, denn diese ist von sich aus **indifferens ad opposita**; und doch muß **formaliter** die **scientia visionis** wirklich **scientia** sein, weil die Dinge nur auf Grund ihrer Substanzen Sein haben, diese Substanzen aber als solche allgemein notwendig, also formale Wissensgegenstände sind. Inwieweit sie indessen mit dem Willen verbunden gedacht wird und so auf das Einzelne als Einzelnes geht, ist sie produktiv.

In dieser Beziehung drückt sich Perrone (**Prael. Tr. de Div. Part. 3. c. 1. art. 4. §. 438.**) vorsichtiger aus: „**Necessaria est cognitio objecti independentis a liberis decretis; tale autem objectum est Deus ipse et res mere**

possibiles. Libera est cognitio objecti dependentis a libero Dei decreto.“

Die erste Stelle des P. Suarez, welche das Hauptargument der Molinisten für diesen Teil ihrer Lehre bildet, möge nun syllogistisch widerlegt werden.

219. Syllogismus des P. Suarez.

Zum Wesen der visio gehört es, daß die Sache existiert, welche Gegenstand derselben ist; —

Zum Wesen der Verursachung aber gehört es, daß die Ursache, wenigstens naturâ, der Wirkung vorangeht; —

Also kann die scientia visionis unmöglich ihren Gegenstand verursachen.

Den Obersatz müssen wir in dieser Allgemeinheit leugnen; insofern derselbe dahin verstanden wird, daß die visio von der Existenz der Sache abhängig ist. Wir haben bereits für das Bereich des Geschöpflichen darauf aufmerksam gemacht, daß das Licht eben dadurch gesehen wird, daß es sichtbar macht; könnte es sich selbst sehen, so würde es sich sehen als Grund des Sichtbarwerdens.

Gott nun unterscheidet sich von den geschöpflichen Ursächlichkeiten dadurch, daß Er Sein ist und demgemäß Sein wirkt, daß also absolut nichts seiner Wirkung vorausgeht. Ganz dasselbe Argument müßte gegen jede schöpferische Vollkommenheit sich wenden, welche das nächste Princip des Wirkens wäre. Denn eine jede solche Vollkommenheit würde zugleich sich und ihre Wirkung bekannt machen. Wir geben zu, daß Schauen und Wirken zwei Formalitäten sind, welche ihrer ganzen Art nach sich voneinander unterscheiden und die auch in mancher Beziehung ihre Verschiedenheit in Gott behalten; denn Gott schaut Sich wohl selbst, jedoch bewirkt Er Sich nicht. Gottes Sein aber verlangt, wie dies in so vielen anderen Fällen geschieht, daß beide Formalitäten dem göttlichen Wissen zukommen, daß dasselbe nämlich schaut auf Grund seines Verursachens. Das entspricht

zudem der inneren Natur Gottes, wie sie uns im **mysterium** der Dreieinigkeit geoffenbart worden ist. Der Vater schaut das **Verbum** auf Grund dessen, daß es von Ihm ausgeht.

Wenn zu dem angeführten Argument noch der weitere Grund hinzugefügt wird, daß der Wille Gottes efficax sei, also verbunden mit der **scientia simplicis intelligentiae** zur Hervorbringung genüge, so ist darauf, abgesehen von der bereits nachgewiesenen Unmöglichkeit zu erwidern, daß der Wille allein für sich betrachtet (**antecedenter ad scientiam visionis**) wohl efficax sei und zwar vollgenügenderweise im Bereiche der Absicht (**in ordine intentionis**); aber nicht, was die Ausführung anbetrifft (**in ordine executionis**). Was für den geschöpflichen Willen die Werkzeuge sind, welche der einzuprägenden Form dienen, das ist für den schöpferischen das anschauende Wissen, welches die für das Einzelne bestimmende Form in sich enthält.

Wird schließlich noch auf die Anschauung der Seligen Bezug genommen; daß nämlich Gott kein spekulatives Wissen der Kreaturen hätte, wenn seine **visio** an sich verursachend wäre; daß Er also in diesem Falle etwas nicht haben würde, was doch die Seligen haben, die da **scientiâ speculativâ**, vermittelst einer höheren Art Wissen, die Kreaturen schauen und zwar im **Verbum**; — so ist dies von vornherein deshalb zurückzuweisen, weil die **visio** der Seligen keinerlei Ursache sein kann, also in dieser Beziehung für die Gattung ihres Wissens nur das Objekt maßgebend erscheint, nicht die bewirkende oder die Formalursache derselben. Sie können ihren Gegenstand nicht anders sehen als wie derselbe ist, es mag die Ursache der **visio** sein, wie sie wolle.

Wenn Thomas (**III. de verit. art. 3. ad 8.**) sagt, der Name **scientia visionis** komme von der physischen Existenz, welche zum Gegenstande hinzugefügt wird; der Name **scientia approbationis** aber weise auf die Bestimmung des Willens hin, so bedeutet das nur einen ganz äußerlichen Unterschied in der Benennung. In der Sache

ist es, sowohl mit Rücksicht auf die **visio beatifica** wie mit Rücksicht auf die Kreatur im allgemeinen, durchaus dasselbe.

220. Das Wissen der Anschauung ist ein und dasselbe wie die Macht Gottes.

Es erübrigt noch für diesen Paragraphen, aus dem Gesagten eine Folgerung zu ziehen. In welchem Verhältnisse steht die Allmacht zum Wissen Gottes?

Es giebt drei Meinungen in der Beantwortung dieser Frage.

Die erste wird besonders von Suarez und Durandus verteidigt. Suarez formuliert sie in den Worten:[1]) „Gott wirkt nach außen nicht vermittelst eines Erkenntnisaktes, sondern durch den Willen und die ausführende Allmacht." (**Durandus I. dist. 38., vgl. Suarez methaph. disp. 30.**) Danach ist die ausführende Macht eine vom Willen und von der Vernunft **virtualiter** verschiedene Eigenschaft.

Die zweite hält die Allmacht für gleichbedeutend mit dem Willen, inwieweit derselbe von der Vernunft geleitet wird. Vasquez vertritt diese Meinung.

Die dritte erachtet, die Allmacht sei dasselbe wie das Anschauungswissen in Verbindung mit dem Willen als dem bewegenden Elemente.

Diese letzte ist offenbar die des heiligen Thomas (**I. qu. 25. art. 1. ad 4.**), der ganz klar sagt: **Scientia divina secundum quod est principium effectivum habet rationem potentiae.** Wenn er demnach an einer anderen Stelle behauptet:[2]) „Von einer und derselben Wirkung ist das Wissen die Ursache als leitende Richtschnur, der Wille als befehlend,

---

[1]) L. c. nr. 10. Deum non operari res ad extra per aliquem actum intellectus, sed per voluntatem et potentiam exsequentem.

[2]) I. qu. 19. art. 4. ad 4. Ejusdem effectus scientia in Deo est causa ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exsequens.

die Macht als ausführend;" so ist eben **scientia** hier im oben entwickelten Sinne als die des einfachen Verständnisses genommen und unter „**potentia**" versteht er, wie er qu. 25 erklärt, die **scientia als principium effectivum.**

Der Beweis für unsere Ansicht liegt in allem dem, was bereits auseinandergesetzt worden. Es kommen jedoch noch folgende Erwägungen in Betracht.

Gott ist im denkbar höchsten Grade einfach und dem Wesen nach Vernunft; —

Zur Seinsstufe der vernünftigen Wesen aber gehören nur diese beiden Kräfte: Vernunft und Wille. —

Also ist kein Platz in Gott, um eine dritte virtuell verschiedene Vollkommenheit, nämlich die Macht zu setzen.

Thomas scheint dies zu bestätigen, wenn er **opusc. 11. art. 3.** meint; die Engel bewegten die Himmelskörper kraft des wirksamen Gedankens ihrer Vernunft (**movent coelos conceptione sui intellectus efficace**).

Wenn in uns eine eigene **potentia executionis** sein muß, so kommt es einerseits von der Schwäche unserer Vernunft, andererseits von der natürlichen Verbindung des Leibes mit der Seele. Rührt aber eine Unterscheidung im Bereiche des Geschöpflichen, wie bei uns die zwischen der Vernunft und der ausführenden Kraft nur von der Beschränktheit und Unvollkommenheit her, so ist dies ein Grund mehr, sie von Gott auszuschließen und nicht, wie Suarez in diesem Falle meint, sie auf Gott zu übertragen.

Wenn Suarez ferner den Grund angiebt, der formale Gegenstand der Macht sei verschieden von dem des Wissens; jenen nämlich bildeten die Kreaturen, nicht aber das göttliche Wesen, das nicht gemacht werden könne; dieser aber sei das göttliche Wesen, zumal nach den Thomisten; — so täuscht er sich ganz gewaltig. Der Formalgegenstand der göttlichen Macht muß nämlich immer das göttliche Wesen sein. Denn obgleich dasselbe nicht gemacht werden kann, so ist es doch der Grund davon, nach außen zu wirken; ähnlich wie der

Formalgrund des Glaubens in uns die göttliche Wahrheit ist und die Glaubensartitel nur Materialobjekte sind.

Vasquez ist bereits im bisher Gesagten widerlegt. Der Wille kann nicht die nächstbewirkende Ursache der Dinge sein; sondern es ist dies das Wissen: **Forma intellectus est principium operationis**, sagt Thomas im Text, „wie die Wärme das Princip der Erwärmung." Das ist doch deutlich.

§. 4.

Thomas und die Väterlehre.

221. Zwei Vorbemerkungen.

Dieser Paragraph muß zurückgeführt werden auf den patristischen Nachweis des Satzes: „Die Dinge sind in der Wirklichkeit, weil Gott sie sieht." Diesen Satz verteidigen die Väter. Die heutigen Molinisten nennen den gegenteiligen Satz: „Gott weiß die Dinge, weil sie sind," einen **canon**, also einen Satz, dessen Gewißheit unumstößlich feststeht, einen Grundsatz für die wissenschaftliche Forschung. An solchen Kraftausdrücken haben die Molinisten immer das Mögliche geleistet; hätten sie darüber nur nicht so oft die kalte Prüfung vergessen.

Wer molinistische Autoren heutzutage liest, muß sich wundern, wie dieselben es nach und nach zustande gebracht haben, ihre **termini technici** ganz an Thomas und teilweise an die Väter anzupassen, ohne daß sie jedoch denselben Sinn damit verbänden. Auch für sie ist die **scientia practica** in Gott Ursache der Dinge. Aber was für einen Begriff verbinden sie mit diesem Worte? Wir haben bereits oben Suarez den Anfang machen sehen. Dieser Autor sagt es jedoch noch klar und offen, er verstehe die **scientia simplicis intelligentiae** darunter. Er setzt sich also in offenen Widerspruch mit Thomas, der da einer solchen Art von Wissen

das Wirken abspricht — **respicit quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt** — und es der **scientia visionis** zuschreibt. Die neueren Molinisten aber sprechen nicht mehr gern und eingehend über die **scientia simplicis intelligentiae**, sondern ziehen die Benennung **scientia practica** vor. Da nun Thomas an vielen Stellen von der **scientia practica** in Gott oder vom Wissen im allgemeinen das geschöpfliche Sein ableitet, so finden die Molinisten an vielen Stellen den heiligen Lehrer mit ihnen in Übereinstimmung. Der letztere versteht jedoch unter einem solchen Wissen, wie er es in diesem Artikel und im folgenden ausdrücklich sagt, immer die **scientia visionis** und legt der **scientia simplicis intelligentiae** niemals den Charakter eines „praktischen" Wissens bei.

Zweitens stützen sich in einer Reihe von Texten die Molinisten auf das Gleichnis mit unserem leiblichen Sehen, welches die Väter und Thomas selbst sehr oft gebrauchen, um das Wissen Gottes zu veranschaulichen. Das leibliche Sehen setzt aber den Gegenstand voraus und fügt zu selbem nichts hinzu.

Die Molinisten bemerken da nicht, wie sie sich mit solchen Argumenten selber am meisten schlagen. Denn nach ihnen ist doch wenigstens die **scientia simplicis** intelligentiae die Ursache der Dinge. Da müßte also dieses Wissen eben auch den Gegenstand voraussetzen; Gott müßte blind schaffen, wenn ihr Verständnis jener Väterstellen richtig wäre. Suarez sagte ja ausdrücklich in einer der angeführten Stellen, die **scientia simplicis intelligentiae** sei die praktische Ursache der Welt, weil sie die unfehlbar leitende Richtschnur für deren Erschaffung sowie für deren Leitung und Entwicklung in bestimmtester Weise in sich enthält. Also sieht bei den Molinisten dieses Wissen die Welt und die Dinge, welche in ihr sind, so, daß und weil es dies alles verursacht.

Warum die Väter gern das „Auge Gottes" mit unserem sinnlichen Sehen vergleichen, ist nicht notwendig, weiter erörtert zu werden. Sie drücken damit nichts anderes als die

Zuverlässigkeit des göttlichen Wissens, auch bezüglich der freien Akte aus. Gott sieht, wie wenn wir etwas vor unseren leiblichen Augen hätten. Er sieht kraft der Notwendigkeit der thatsächlichen Gegenwart und von dieser Gegenwart ist gerade sein Wissen die Ursache. Deshalb kann es gar kein zuverlässigeres, mehr sicheres Wissen geben (vgl. übrigens das über die Evidenz der Sinne früher Gesagte). Dies im allgemeinen.

Damit wir nicht immer dasselbe wiederholen müssen bei Zurückweisung der von den Molinisten angeführten Väterstellen, stellen wir zuerst das wahre Verständnis des Satzes, um den es sich hier handelt, mit ausdrücklichen Worten hin. Dieser Satz enthält ja die ganze in diesem Artikel vorgetragene Lehre.

222. Verständnis des „canon".

I. Wenn Augustin sagt: **Res sunt ideo quia Deus scit**, so ist damit so klar wie möglich ausgesprochen, a) daß das wirkliche, also das zeitliche Sein der Dinge eine Wirkung ist, nicht präcis und unmittelbar des göttlichen Willens, sondern des göttlichen Wissens; — b) daß dieses wirkliche Sein der Geschöpfe für das anschauende Wissen nicht eine Voraussetzung bildet; — c) daß das Sein, welches die Dinge in Gott haben, von diesem Verhältnisse des göttlichen Wissens zum wirklichen zeitlichen Sein nicht berührt wird.

II. Daraus ergeben sich als Folgerungen die Sätze:

a) Insoweit ein Ding nicht ist, rührt es nicht von dem Wissen Gottes als der wirkenden Ursache her. Dahin gehören die Sünden. Die Sünde ist kein positives Sein, kein positiver Akt, sonst müßte entweder Gott als allgemein wirkende Ursache davon die Ursache sein oder der Sünder könnte etwas Positives ersturſächlich bewirken. Die Sünde ist, soweit sie Sünde ist, ein Nichtsein, ein Abfall vom Sein, ein Entbehren von seiten des zu Grunde liegenden Vermögens und zwar ein Entbehren dessen, was der Natur des letzteren

gemäß wäre. Sonach besteht die Sünde in keinem Falle deshalb, weil Gott sie weiß, als ob Gott von ihr der Grund wäre. Das „ideo“ hat hier nicht den Sinn des Verursachten.

Auch die Sünde aber ist in jenem Sinne eine Folge des göttlichen Wissens, weil Gott seine Erlaubnis weiß; erst wenn Gott beschlossen hat, seine Gnade nicht zu geben und somit die Sünde zu erlauben, dann fällt der Sünder. Das ideo drückt da also die unfehlbare Folge aus, nicht den wirkenden Grund.

Wird demgemäß die wirkende Ursächlichkeit des göttlichen Wissens in Betracht gezogen, so ist der Akt der Sünde, insoweit als die Sünde mit ihrem Nichts reicht, vor dem Wissen Gottes. Sie ist nicht gewollt von Gott; denn nur in Verbindung mit dem bestimmenden Willen Gottes ist das Wissen der Anschauung zugleich ein wirkendes. Wird aber das Wissen rein als solches, somit als bloßes Schauen berücksichtigt, so ist die Sünde nach dem Wissen, denn sie folgt erst, wenn der Wille Gottes als ein erlaubender geschaut wird. Was drückt nämlich dieses Erlauben aus? Daß Gott seine wirkende Ursächlichkeit versagt, daß Gott nach dem Ausdrucke des heiligen Thomas das Hindernis, die Schwäche des Nichts, keineswegs hinwegräumt, der zufolge das Geschöpf von sich aus und vor allem göttlichen Willen fortwährend ins Nichts zurückfällt; daß also die Sünde demnach an und für sich allein in Verbindung mit dem Vermögen nichts ist, ein Mangel nur, ein Entbehren, von dem natürlich kein wirkender Grund existiert, denn nichts kann direkt den Mangel verursachen; derselbe folgt, aber hat als solcher keine Ursache; wie Dionysius (div. nom. c. 4.) sagt.

Der Satz also: „Die Dinge sind deshalb, weil Gott sie weiß,“ bedeutet, wenn es sich um positives Sein oder, was dasselbe ist, um ein wirkliches Thätigsein handelt:

Die Dinge sind, weil das Wissen Gottes ihre erstbe-

wirkende Ursache ist und alles andere nur kraft dieser Ursache wirksam sein kann.

Handelt es sich aber um die Sünden, so bedeutet dieser selbe Satz:

Die Sünden folgen zwar dem göttlichen Wissen, nicht aber, weil dieses sie bewirkte; sondern weil es zum Gegenstande die Erlaubnis Gottes hat und in dieser Erlaubnis die Versagung des göttlichen Einwirkens eingeschlossen ist. Das thatsächliche Sein der Sünde als einer Sünde geht deshalb der wirkenden Ursächlichkeit, dem Wissen Gottes vorher, denn dieses Sein ist nichts anderes als die Verneinung des göttlichen Einwirkens. Die Sünde ist Fallen, sie hat nichts Positives in sich; und nach dieser Seite hin geht von seiten des Gewirkten das Nichts der Wirkung vorher. Daß aber das Wissen Gottes sich auf die Erlaubnis der Sünde erstreckt, daß es sich in diesem Falle als nicht einwirkend erkennt, rein also Wissen ist, das geht der Sünde vorher.

Alles steht hier in notwendiger Verbindung. Das göttliche Wissen, eben weil es Wirken ist, kann gar nicht die Ursache der Sünde sein; denn Sünde ist gleichbedeutend mit dem Nichtwirken Gottes. Auch der göttliche Wille kann nicht die wirkende Ursache der Sünde sein, denn derselbe wirkt seiner Natur nach gar nicht. Das göttliche Wissen weiß die Sünde, weil es den Beschluß des Nichteinwirkens im eigenen göttlichen Willen weiß, weil es sich also als nichtwirkend kennt. Die Sünde hat kein Vermögen, hat keinen wirkenden Grund, keinen bestimmenden Zweck, weil das alles des göttlichen Einwirkens bedarf.

b) Gott sieht das eigene Sein der Geschöpfe, nicht nur das Sein, was sie in Ihm, in seinen rationes haben; denn sehend bewirkt Er es. Er kann aber nichts bewirken, was in seinem eigenen Sein vorhanden ist; sonst würde Er, da sein Sein im höchsten Grade einfach ist, Sich selbst bewirken. Das Argument des P. Vasquez ist deshalb durch-

aus unzulässig: Jedes Wissen setzt seinen Gegenstand voraus. Gottes Wissen kann eben nichts voraussetzen als Sich selbst; denn es ist außer Ihm nichts und nur so weit es etwas schaut, ist dieses. Entweder wirkt also das göttliche Wissen oder es ist nichts; in jedem Falle darf sein Objekt in der äußeren Wirklichkeit ihm nicht vorausgehen.

c) Daß die Dinge überhaupt das Vermögen haben, erkannt zu werden, den Charakter des scibile besitzen; das geht dem Wissen der Anschauung voraus. In diesem Sinne sagt Albertus Magnus: **Summa p. 1. qu. 61. m. 3.**: „Origines will, daß das Zukünftige, weil es zukünftig ist, geeignet sei, als solches von Gott erkannt zu werden, weil es also eine Beziehung hat zum Wissen. Und so besagt das Zukünftige keinerlei Ursächlichkeit des Wissens im Wissenden; sondern es besagt nur den Grund, gekannt zu werden im Erkennbaren, weil dieses erkennbar ist." (**Origenes intendit, quod futurum quia futurum est scibile sit a Deo, h. e. habet aptitudinem ad sciendum; et sic futurum nullam dicit causam in sciente, sed dicit rationem aptitudinis in scibili.**)

Der Satz ist unbestreitbar. Gleichwie der einzelne Mensch, der von der wirkenden Ursächlichkeit des göttlichen Wissens erreicht wird, die Substanz „Mensch" trägt mit ihren Charaktereigentümlichkeiten und verschiedenen Vermögen; gleichwie die allgemeine Substanz „Mensch" in der **scientia simplicis intelligentiae** ist und somit von sich aus Beziehung hat zu jenem Wissen, auf Grund dessen die **scientia visionis** wirkt; so ist auch jedes Sein allsogleich, daß es ist, aus sich heraus erkennbar. Die **scientia visionis** bewirkt nicht, daß ein wirkliches Sein erkennbar ist, das folgt ganz von selbst aus dem Wirklichsein. Vielmehr daß ein Sein zukünftig ist, das ist der beste Beweis, daß es auch erkannt werden kann. Ein quadratischer Zirkel ist nicht zukünftig. Ist irgend ein Sein zukünftig, dann bestand in seinen Begriffsmerkmalen kein innerer Widerspruch.

Bei Anführung der Stellen, welche die Gegner zu ihren Gunsten auslegen, wird sich zeigen, daß sich eine jede derselben gemäß diesem Verständnisse des jetzt behandelten canon erklären läßt. Wir wollen danach die positiven Stellen angeben, in welchen die Väter unsere Lehre ipsissimis verbis vortragen.

223. Die Väterterte, wie sie die Moliniſten anführen.

Origenes sagt:[1]) „Celsus meint, daß jenes, was vorhergesagt worden, deshalb geschehe, weil es vorhergesagt worden. Das behaupten aber wir Christen durchaus nicht. Wir geben nicht zu, daß, wer es vorausgesagt, deshalb die Ursache sei des Zukünftigen, weil er es vorausgesagt, vielmehr wäre dieses selbe zukünftig gewesen auch wenn es nicht vorausgesagt worden wäre und dieses Zukünftige ist vielmehr nach unserer Meinung für den Vorhersehenden die Ursache, daß er es vorhergesagt. Dies Alles verhält sich in dem Vorherwissen des Voraussagenden auf diese Weise: Es ist möglich, daß es geschehe und es ist möglich, daß es nicht geschehe; von beiden aber wird dies unweigerlich eintreten. Wir

---

[1]) C. Cels. lib. II. nr. 20.: Celsus putat quod praedictum est, ideo fieri quia praedictum est; hoc autem nos (christiani) minime concedentes dicimus non qui praedixit, causam esse futuri eo quod illud futurum esse praedixit; sed futurum quod utique futurum esset, etiamsi praedictum non fuisset, dicimus praebuisse praenoscenti illud praedicendi. Totum scilicet in praescientia praenuntiantis versatur hoc modo: possibile est fieri hoc aliquid et possibile etiam non fieri; ex duobus autem illis erit hoc determinatum. Non autem concedimus, a praenoscente auferri contingentiam secundum quam possit fieri aut non fieri . . . . Si; porro Celsus illam vocem „omnino“ intelligit pro eo quod est necessario, hoc non dabimus ei; potuit etiam et non fieri: si autem illud „omnino“ dicit eo sensu quod verum erit hoc aliquid contingens, licet posset etiam non fieri, hoc nihil obest nostrae doctrinae (cf. Franz. tom. I. p. 405.).

gestehen aber nicht zu, daß durch den Vorherwissenden die Kontingenz oder die Freiheit hinweggenommen werde, der gemäß etwas geschehen kann oder auch nicht geschehen kann... Wenn also Celsus dieses Wort (es wird) „ohne Zweifel (oder durchaus) geschehen" dahin versteht, daß es notwendig geschieht, so stimmt er mit uns nicht überein; denn es konnte auch nicht geschehen; wenn er dieses Wort aber dahin versteht, daß wahr sein wird dieses frei oder zufällig Eintretende, obgleich es auch nicht geschehen konnte, so steht er unserer Doktrin nicht gegenüber."

Wir bemerken für diesen Text, daß er 1) uns gar nichts angeht. Natürlich kann das Vorhersagen von etwas Zukünftigem nur darauf sich stützen, soll es anders zuverlässig sein, daß dieses Zukünftige ist, oder von unserem menschlichen Standpunkte aus gesprochen, sein wird. Wie kann aber dies zuverlässiger vorausgesagt werden, als durch die Inspiration desjenigen, dem es kraft seines Wissens bereits gegenwärtig und zwar für die bestimmte Zeitdifferenz von Ewigkeit her gegenwärtig ist; der kraft seines Wissens es begründet, also gegenwärtig macht oder die Erlaubnis dazu von Ewigkeit her sieht! Weil eben vom Wissen Gottes das Sein ausgeht, deshalb kann letzteres vorausgesagt werden; also deshalb, weil letzteres ist. Die Stelle ist eher für uns als für die Molinisten.

2) In dieser Stelle ist von der Sünde die Rede, und zwar von der Sünde des Judas, aus welcher Celsus dem Christentume in dem vom christlichen Apologeten zurückgewiesenen Sinne einen Vorwurf gemacht hatte. Da mag also das in II a Gesagte Anwendung finden. Die Sünde geht strikte als Sünde genommen dem wirkenden Wissen vorher; ehe dieses einwirkt, ist sie da; Fallen ist der Kreatur ganz von sich aus eigen. Die Sünde folgt dem Wissen, sofern dieses pure als Wissen berücksichtigt wird, welches die Erlaubnis des Willens zum Gegenstande hat.

3) Der letzte Teil der Stelle ist vollständig thomistisch.

Eben nur die erste Ursache, wie eine ausführlich in §. 2 angeführte Stelle des heiligen Thomas darthut, verursacht so, daß das „eine mit Freiheit oder Kontingenz folgt, das andere mit Notwendigkeit, denn sie setzt einer jeden Wirkung die nächste Ursache, von welcher die Freiheit oder Notwendigkeit einer Wirkung abhängt". Nur die erste Ursache versteht durch ihr Wissen die Thatsächlichkeit in der Wirkung so hinzustellen, daß letztere auch „nicht hätte sein können", daß also die Kontingenz gewahrt bleibt. Origenes gebraucht da die thomistische Unterscheidung zwischen **sensus divisus** und **sensus compositus**, wie sie heute von den Thomisten nicht treffender gebraucht werden kann.

Origenes scheint jedoch in einer anderen Stelle entschiedener und klarer die Molinisten zu begünstigen.

„Damit wir ohne Umschweife sprechen;[1]) das göttliche Vorherwissen ist nicht nur nicht die Ursache der Dinge; denn Gott führt nicht jenen gleichsam an der Hand zur Sünde, welchen er als Sündigenden vorhersieht; — sondern, was zwar der gewöhnlichen Weise zu sprechen fremd, nichtsdestoweniger aber wahr ist, vielmehr ist das Zukünftige die Ursache, daß Gott es vorher weiß. Denn nicht deshalb geschieht etwas, weil es vorher erkannt wird, sondern weil es zukünftig ist, deshalb wird es erkannt."

Da ist doch also wörtlich die Behauptung, welche die Molinisten der Augustins entgegensetzen. Es ist freilich dabei zu bedauern, daß sich mit diesem Citat die Gegner selbst den größten Schaden thun. Oder behaupten dieselben nicht,

[1]) In Gen. 36. Atque ut libere . . . eloquamur, non Dei modo praenotionem rerum causam non esse, nec enim quem peccaturum Deus esse praevidit, eum, dum reipsa peccat, ad facinus quasi manu deducit; sed etiam quod a communi sensu remotius quidem, sed verum tamen est, idipsum quod futurum est ejusmodi praenotionis causam esse. Neque enim idcirco fit, quod futurum esse cognoscatur, sed quod futurum sit, ideo futurum esse cognoscitur.

daß die Dinge deshalb zukünftig sind, weil sie in der scientia simplicis intelligentiae vorhergesehen werden? Sie nennen ja deshalb diese Art Wissen ein „praktisches", weil es die unfehlbare Richtschnur für das Zukünftige ist (vgl. oben Suarez). Vielmehr ist die Stelle noch weit mehr gegen die Molinisten als gegen den heiligen Thomas. Denn die scientia simplicis intelligentiae, d. h. ein notwendiges Wissen, geht dem Willensakte vorher und müßte deshalb zur Notwendigkeit in der Wirkung führen; wie die Wirkung da einmal als Möglichkeit ist, so muß sie jedenfalls in der Ausführung sein. Der Wille kann nicht anders; denn er hat ja für sich kein Licht. Da tritt es also ein, daß etwas mit vorhergängiger Notwendigkeit zukünftig ist und daß dazu Gott manu deducit, weil dies so in der scientia simplicis intelligentiae besteht.

Bei uns ist die Freiheit durchaus gewahrt. Da bleibt die scientia simplicis intelligentiae mit ihrer Notwendigkeit und die scientia visionis wirkt zugleich mit dem Willen, conjuncta voluntati, in oben beschriebener Wechselbeziehung als nächstes Princip das geschöpfliche Sein. Es ist in diesem Falle von einer necessitas antecedens nicht die Rede. Die Wirkung ist zugleich mit dem Wissen; das Wissen ist conjuncta voluntati.

Unsere retorsio argumenti geschieht mit gutem geschichtlichen Grund. Denn in allen solchen Stellen kämpfen die Väter gegen die Sekte der Manichäer und beweisen gegen dieselben, daß das göttliche Vorherwissen der Freiheit nicht schade und keine fatale Notwendigkeit in die Dinge eingeführt werde durch die Behauptung, Gott kenne vorher die Dinge und deshalb seien sie zukünftig. Nun ist aber gerade der Inhalt der scientia simplicis intelligentiae ein notwendiger; also gerade durch jene Art Wissen, welches die Gegner als die Ursache der Dinge annehmen, wird aus der Welt die Freiheit genommen.

Die Molinisten seien nur überzeugt, alle Argumente,

die sie uns als zu überwindende Schwierigkeiten vorhalten, fallen zu allererst immer auf sie mit doppelter Gewalt zurück.

Für uns sind, wie schon Thomas in ad 1. dieses Artikels darthut, die Worte des Origenes keine Schwierigkeit. Sie sind zu verstehen **secundum causam consequentiae**, nicht **secundum causam essendi**. Es folgt nämlich daraus, daß etwas zukünftig ist, die Thatsache, daß Gott es vorhergewußt hat; **per modum inferendi**, sagt er anderswo. Es ist dieselbe Erklärung, wie sie sein Lehrer gegeben, Albertus Magnus (vgl. die citierte Stelle).

Vielmehr ist auch der Wortlaut dieser Stelle ausdrücklich für die Thomisten. Origenes sagt, daraus, daß Gott etwas weiß, folge nicht, daß Er **manu ducit** zur Wirkung. Das folgt aber für die Molinisten. Daher, daß Gott in seiner **scientia simplicis intelligentiae** nach dem Texte des Suarez die Welt in einer gewissen bestimmten Weise als **operabile**, also als möglich vor Sich hat, folgt, daß sie, wenn sie ist, so und nicht anders sein wird mit Sünden und mit Tugenden; denn der Wille empfängt es eben so von diesem Wissen und in diesem Wissen ist dies notwendig vorhanden. Die Verbindung mit dem Willen kann, was seiner Natur nach einmal notwendig ist, wie z. B. die Möglichkeiten im Wesen Gottes nicht zu etwas Freiem machen. Gott muß in derselben Weise die Wirkung machen, wie sie in diesem seinem Wissen ist. Bei den Thomisten aber sind die Dinge zukünftig, nicht weil sie vorhergewußt werden, sondern weil sie auf Grund des Wissens Gottes in ihrem thatsächlichen Sein Gott gegenwärtig sind. „Die Dinge sind, weil Gott sie weiß;" sie sind zukünftig, weil sie im Wissen Gottes ihren thatsächlich bewirkenden Seinsgrund haben. Da ist kein Widerspruch zwischen Origines und Augustin. Beide sehen die Sache nur von einem verschiedenen Gesichtspunkte an, wie Thomas treffend bemerkt.

Zudem ist auch hier nur von Sünden die Rede.

Justinus drückt sich folgendermaßen aus:[1]) „Nicht das Vorherwissen ist die Ursache dessen, was zukünftig ist, sondern was zukünftig ist, bildet die Ursache des Vorherwissens. Die Zukunft folgt nämlich nicht dem Vorherwissen, sondern umgekehrt und niemals ist der Vorherwissende die Ursache des Zukünftigen. Deshalb ist Christus nicht die Ursache des Verrates des Judas, sondern letzterer ist die Ursache des Vorherwissens von seiten des Herrn."

Jedenfalls kann, das geht aus allen diesen Stellen hervor, nicht gesagt werden, daß den Vätern die hier berührten Fragen unbekannt waren; wie man das seitens der Molinisten bei jeder auftauchenden Schwierigkeit hören kann.

Was Justinus sagt, das müssen die Molinisten selber lösen, die da im nackten Wissen, rein an sich betrachtet, — denn offenbar kann der Wille, wenn er auch mechanisch mithinzugedacht wird, an dem, was in diesem Wissen enthalten ist, nichts ändern — die da, sagen wir, im nackten Wissen den Grund der Dinge sehen. Die Thomisten tadelt die Stelle nicht. Dieselben behaupten ja ausdrücklich: Das Wissen der Anschauung sehe die Dinge, weil es sie macht, weil also deren Sein von ihm verursacht wird und daraufhin, auf dieses Sein hin, welches Gott von Ewigkeit her (physisch) für die bestimmte Zeitdifferenz gegenwärtig ist, wird die Zukunft geschaut.

Ganz in derselben Weise, immer aber rücksichtlich der Sünde, sagt Eusebius (praep. evang. l. VII.).: Non praescientiam dicimus causam eorum quae fiunt; sed quod mirabilius videri potest, verum tamen est, futurum dicimus

[1]) Quaest. et resp. ad orthodoxos bei Justin. qu. 58.: „Non est praescientia causa ejus quod futurum est, sed id, quod futurum, est causa praescientiae. Si quidem non praescientiam sequitur futurum, sed futurum sequitur praescientiam, et haudquaquam praescius causa est futuri. Quocirca non Christus causa est proditionis Judae, verum proditio causa est Domini praescientiae."

causam esse, quod de illo est talis praescientia; non enim quia cognitum est, idcirco fit, sed quia futurum est, ideo cognitum . . . . Si Judas potest aeque ac Petrus esse apostolus, potest Dominus de Juda cognoscere, quod manet apostolus aeque ac Petrus. Si potest Judas proditor esse, potest Dominus de eo cognoscere, quod erit proditor. Si autem reipsa proditor erit Judas, Deus praesciendo id, quod erit ex praedictis duobus possibilibus in eo ipso verum praenoscens, praesciet Judam proditorem fieri . . . quasi scientia Dei diceret: cum possit hic homo facere hoc et possit facere contrarium et ambo sunt possibilia, scio quod hoc faciet. (Franz. l. c. p. 287.)

Damascenus:[1]) „Das Vorherwissen Gottes hat keine Verursachung von uns aus. Daß aber Gott vorhersieht, was wir thun werden, das rührt von uns her. Wenn wir es nicht thun würden, so könnte Gott es nicht vorhersehen, weil es nicht zukünftig wäre. Das Vorherwissen Gottes ist wohl wahrhaftiglich und unfehlbar gewiß: aber nicht dieses Vorherwissen ist der Grund, daß etwas in Zukunft geschieht, sondern weil wir es thun werden, deshalb weiß es Gott." Es bedarf wohl keiner Antwort auf diese Stellen; die oben gegebenen genügen vollständig. Das Wissen der simplicis intelligentiae wird darin als unmittelbar wirkendes abgewiesen; und Damascenus unterscheidet noch in ganz eigener Weise, daß unsere Handlungen keineswegs ein bestimmendes Moment für das Wissen Gottes seien.

Augustin bestätigt mit einigen treffenden Worten die

---

[1]) Declar. dial. cont. Manich. n. 79.: Vis praescia Dei non ex nobis habet causam; quod autem haec, quae facturi sumus, praevidet, ex nobis est. Nisi enim essemus ea facturi neque ipse ea praevidisset, utpote non futura. Et praescientia Dei quidem verax est et infallibilis; at non ipsa est causa ut omnino fiat quod futurum est: sed quia nos acturi sumus hoc vel illud, ipse praenoscit.

von uns gegebene Antwort:[1]) „Wie du durch dein Vorherwissen oft erkennst, was der andere in seinem freien Willen thun wird; so sieht Gott niemanden, der durch Ihn zur Sünde gezwungen würde und trotzdem sieht Er, daß sie aus eigenem freien Willen sündigen werden . . . Wie du dadurch, daß die Dinge, welche geschehen sind, deinem Gedächtnisse sich gegenwärtig halten, nicht die zwangsweise Ursache bist, daß sie vergangen sind; so zwingt Gott durch sein Vorherwissen nicht die Dinge, daß sie zukünftig sind."

Die Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit; das ist der wahre Schlüssel für die endgültige Lösung dieser Fragen. Darüber jedoch im nächsten Kapitel.

Wenden sich sogar jene Väterstellen in Wahrheit gegen den Molinismus, welche dessen Vertreter gewöhnlich für ihr System benützen, so bestehen außerdem noch viele andere, die da offenbar die Lehre des heiligen Thomas vortragen. Sie beleuchten in der verschiedensten Weise das Wort der Schrift: „Alles hast Du in der Weisheit gemacht" (Ps. 103); „die Himmelskörper und ihre Körper machte Er in der Vernunft" (Ps. 135); „der da alles wirkt nach dem Ratschlusse seines Willens."

224. Väterstellen für die Thomisten.

Wir führen zuerst den Areopagiten an:[2])

Die allweise Weisheit Gottes ist aller Weisheit Ursache

---

[1]) De lib. arb. lib. III. c. 4.: Sicut non sibi adversantur haec; ut tu praescientia tua noveris, quod alius voluntate sua facturus sit; — ita Deus neminem ad peccandum cogens praevidet; praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt . . . Sicut tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt.

[2]) De div. nom. cap. 7.: *Εἴπομεν ὅτι (ἡ σοφία) παντός ἐστι νοῦ καὶ λόγου καὶ πάσης σοφίας, καὶ συνέσεως αἰτία . . . καὶ γὰρ ἑπομένως τοῖς*

und zwar aus sich selbst und in sich selbst und sie ist der bewirkende Grund aller Weisheit; dessen nämlich, was und soweit es in sich den formenden Grund der Harmonie hat."

„Die Weisheit hat Er ausgestreut über alle seine Werke," sagt die Schrift. In jedem Dinge ist eine Form, welche dem betreffenden Dinge seine Ordnung sowohl rücksichtlich seiner eigenen Teile als auch mit Rücksicht auf die anderen Dinge anweist. Gerade davon nun, also vom Wesen, ist das göttliche Wissen die bewirkende Ursache.

„Die göttliche Vernunft hält alles zusammen gemäß ihrer alles überragenden Kenntnis;[1]) sie weiß alles aus ihrem Innern heraus; und weil sie die Ursache von allem ist, begreift sie das Wesen von allem, bevor es ist; und nicht vermittelst von etwas anderem oder einer vorherbestehenden Kenntnis; und vom Anfange an, nicht vom Anfange der Kreaturen, sondern gemäß dem Anfange, den die Kreaturen in Gott haben."

„Aus diesem allem muß die göttliche Weisheit anerkannt werden,[2]) denn sie ist, gemäß der Schrift von allem die wirkende Ursache und sie setzte von jeher alles zusammen und ist der hervorbringende Grund der unverrückbaren Ordnung und des Zusammenwirkens der Dinge; sie knüpft das Ende des einen an den Anfang des anderen und bewirkt so

---

ἤδη προειρημένοις ἡ ὑπέρσοφος καὶ πάνσοφος αἰτία καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς ὅλης καὶ τοῦ καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑποστάτις.

[1]) l. c. *ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει, κατά τινα ἐξῃρημένην γνῶσιν προειληφὼς τὴν πάντων εἴδησιν, ὡς αἴτιος πάντων, καὶ πάντα εἰδὼς ἔνδεθεν, καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου, ἢ διά τινος ἄλλης προϋπαρχούσης γνώσεως· καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς εἰδὼς, οὐ τῆς ἀρχῆς τῶν παραχθέντων, ἀλλὰ τῆς καθολικῆς ἀρχῆς τοῦ θεοῦ.*

[2]) l. c. *Καίτοι καὶ ἐκ πάντων αὐτὴν γνωστέον αὕτη γάρ ἐστι κατὰ τὸν Λόγιον, ἡ πάντων ποιητικὴ καὶ ἀεὶ πάντα ἁρμόζόυσα καὶ τῆς ἁλύτου τῶν πάντων ἐφαρμογῆς καὶ τάξεως αἰτία, καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων, καὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα.*

eine einzige dastehende Harmonie und die Verkettung aller Dinge im Weltall."

Man bemerke wohl, wie der Areopagite in diesen Stellen von dem Wissen Gottes die wirkende Ursächlichkeit mit unmittelbarer Beziehung auf das wirkliche Sein aussagt. Es ist die wirkende (*ποιητική*) Ursache, daß etwas selbst ist (*αὐτοσοφίας*); es bringt die Harmonie zwischen den Dingen hervor (*ἁρμόζουσα*); es wird eben deshalb „Vernunft", ratio genannt, nicht nur weil es Weisheit, Vernunft, Einsicht verleiht; also nicht bloß darum, weil es die archetypae, die Formalursachen, in sich hat, gemäß denen ein Verständnis der Dinge nach deren Wesen möglich ist; sondern weil es die bewirkenden Ursachen aller Dinge in sich selbst, in seinem einheitlichen Sein einheitlich voraus einbegreift und (noch deutlicher) weil es durch alles hindurchgeht und alles durchdringt. (*Λόγος δὲ ὁ θεὸς ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν Λογίων, οὐ μόνον ὅτι καὶ λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ἐστὶ χορηγὸς, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰς πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε, καὶ ὅτι διὰ πάντων χωρεῖ διϊκνουμενος ἄχρι τοῦ πάντων τέλους.*)

Mit diesen so bestimmten Ausdrücken, daß das Wissen Gottes unmittelbar das Sein, das Selbstsein (*ὑπόστασις*), das geschöpfliche Handeln wirke und zwar nach allen Seiten hin, vergleiche man die neueren Molinisten, welche glücklich dahin gelangt sind, daß sie das Wissen Gottes nicht mehr eigentlich als Ursache bezeichnet wissen wollen, sondern als conditio sine qua non, wie etwa das Licht die conditio sine qua non ist, daß ich schreibe, ohne daß es deshalb positiv das Schreiben beeinflußte. Gott soll beiseite stehen, höchstens das Licht halten, dann wird die Kreatur aus sich heraus sein und wirken. Das ist die letzte Folge. Der blinde Wille entwickelt sich aus sich selbst.

Thomas und Dionysius haben übrigens nur an die gefunden Principien der alten Philosophie angeknüpft, bei der es feststand, die Götter wüßten alles, weil sie von allem die

Ursache sind (vgl. Ammonius comm. in lib. Aristot. periherm.).

Was das Vorherwissen der Sünde anbelangt, so drückt Augustin die thomistische Lehre mit den Worten aus:[1] „Gott weiß alles vorher, was Er bewirkt; von allem jedoch, was Er vorherweiß, ist Er nicht der Urheber; ist Er aber von etwas nicht Urheber, so erscheint Er als dessen Rächer. Verstehe also daraus, mit welcher Gerechtigkeit Gott die Sünden straft, weil Er sie, die Er vorherweiß, als zukünftige nicht verursacht."

Das ist die Lehre Augustins. Mögen doch die Molinisten die ihrige ernstlich und aufrichtig dagegen halten, sie möchten dann wohl aufhören, sich auch nur im geringsten auf Augustin zu berufen. Ist Gott der erstwirkende Grund des freien Willensentschlusses? Wenn ja; dann ist derselbe gut. Wenn nein; dann ist er Sünde. Soweit etwas nicht von Gott verursacht ist, soweit ist es Sünde; soweit wird es nur vorausgesehen von Gott, nicht aber ist Er davon der Urheber. Die Stelle läßt keinen Zweifel übrig über den Sinn Augustins. In demselben Sinne distinguiert bereits Damascenus: „Alles weiß Gott wohl vorher; aber nicht alles bestimmt Er vorher" (*πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεὸς· οὐ πάντα δὲ προορίζει*, de fide orth. 2. 30.).

Origenes spricht sich an einer anderen Stelle ebenfalls ganz deutlich aus:[2] „Nicht also weil die Propheten es vorhersagten, deshalb beging Judas den Verrat, sondern

---

[1] De lib. arb. lib. 3. c. 4. nr. 10.: Deus omnia quorum ipse est auctor praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est; quorum autem non est auctor, justus est ultor. Hinc ergo jam intellige, qua justitia Deus peccata puniat, quae novit futura non facit.

[2] Comm. in ep. ad Rom. lib. 8. nr. 2.: Non ergo quia prophetae praedixerunt, idcirco proditor fuit Judas; sed quia futurus esset proditor, ea quae ille ex propositi sui nequitiâ gesturus erat, praedixerunt prophetae.

weil er in der Zukunft Verräter sein würde, deshalb sagten die Propheten vorher, was er in seiner Bosheit thun würde."

Danach möge man auch die Stelle aus Contra Celsum erklären. Hieron. in Jerem. c. 26. spricht sich in derselben Weise aus.

Wird nun die Sünde fortgelassen, so sind die Väter ausnahmslos im höchsten Grade prägnant:[1]) „Wenn Gott alles, was Er gethan, wissend gethan hat, so machte Er natürlich nur das, was Er wußte. Daher kommt etwas Wunderbares; aber es ist doch Wahrheit. Uns wäre diese Welt nicht bekannt, wenn sie nicht wäre; sie wäre aber nicht, wenn sie Gott nicht bekannt wäre."

Dieses Wissen ist ohne Zweifel die scientia visionis. Denn Augustin sagt ausdrücklich: fecit quae noverat; die scientia simplicis intelligentiae berücksichtigt nur, „was nicht war, noch ist, noch sein wird."

Augustin giebt auch selber den Grund davon an, daß es die scientia visionis sein muß:[2]) „Bevor alles dies wurde, war es offenbar nicht. Wie war es also Gott bekannt. Nichts nämlich thut Gott in Unwissenheit. Was Er also wußte, das schuf Er; nicht nachdem es geschehen war, erkannte Er es. Sonach waren einerseits die Dinge, ehe sie wurden;

---

[1]) Aug. Civ. Dei lib. 11. c. 10.: Si sciens fecit omnia ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum; quid iste mundus nobis notus esse non potest, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.

[2]) In Gen. ad litt. lib. 5. c. 18. nr. 36.: Haec igitur antequam fierent, utique non erant. Quomodo ergo Deo notae erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia; non erant in sua natura . . . Deo non audeo dicere alio modo innotuisse, quum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio (Jac. I.).

andererseits aber waren sie nicht. Sie waren im Wissen Gottes, sie waren nicht in der eigenen Natur. Ich wage es nicht zu sagen, daß sie Gott anders bekannt wurden, nachdem Er sie gemacht, als da Er sie kannte, damit Er sie machte; denn „bei Ihm ist keine Änderung und auch nicht der Schatten von Wechsel."

Nur ebendasselbe Wissen also konnte die Dinge bewirken, in welchem sie als zu bewirkende enthalten waren. Hätte ein anderes Moment sie hervorgebracht, so wären sie anders vor dem Schaffen als nach dem Schaffen vor Gott getreten; es hätte bei Gott Wechsel angenommen werden müssen. Ganz und gar dasselbe Wissen, welches von Ewigkeit her die Dinge unwandelbar zum Gegenstand hatte, die kraft des Willens für eine gewisse Zeitdifferenz mit dem wirklichen Sein verbunden waren; ganz und gar dasselbe Wissen verursacht diese Dinge für die bestimmte Zeit. Da ist eine Änderung, ein Wechsel gar nicht möglich. Dieses Wissen ist immerdar und ohne Wechsel verbunden mit dem unabänderlichen Willen Gottes; das wirkliche Sein bringt somit keine Änderung hervor; es ist von Ewigkeit so gesehen worden für seine Zeit. Die Änderung ist nur auf seiten des Geschöpfes, das zuerst nichts war und dann Sein gewonnen hat.

Deshalb kann Augustin ohne Einschränkung behaupten:[1]) „Denn nicht wird, was geschaffen ist, von Gott gekannt, weil es Sein hat; sondern vielmehr sind diese veränderlichen Dinge deshalb im wirklichen Dasein, weil sie in unveränderlicher Weise von Gott gewußt werden."

Nicht wissen von seiten Gottes ist nach Augustin in der Sprache der heiligen Schrift somit ganz dasselbe wie nicht verursachen. Nur die Sünde weiß in diesem Sinne Gott

---

[1]) De Trin. lib. 6. c. 10.: Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt; ac potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur.

nicht.[1]) „Und wozu wird ihnen (den thörichten Jungfrauen) gesagt: Ich kenne euch nicht? Kennt derjenige sie nicht, der alles weiß? Was bedeutet es also: Ich kenne euch nicht? Ich verwerfe euch, ich verurteile euch; als Wirkungen meiner Kunst erkenne ich euch nicht an; meine Kunst kennt keine Fehler. Das ist aber etwas Großes, sie kennt keine Fehler und verurteilt und richtet die Fehler; sie kennt keine Fehler, weil sie von keinem Fehler die hervorbringende Ursache ist; sie verurteilt die Fehler, denn sie rügt und straft dieselben. So heißt es also: Ich kenne euch nicht."

Offenbar also ist, was existiert und insoweit es wirkliches Sein hat, vom Wissen Gottes als von der „Kunst" (vgl. oben Suarez, der eben diese „Kunst" in Gott nicht anerkennen will), welche formt und hervorbringt. Nicht hervorgebracht sein von Gott als der wirkenden Ursache ist ebensoviel als Fehlen, als Mangel, als Nichts, als Entbehren.

Demnach kann derselbe Kirchenlehrer den bestimmten, alles zusammenfassenden Ausdruck gebrauchen:[2]) „Die gesamten Geschöpfe, sowohl die rein geistigen als die stofflichen, kennt Gott nicht deshalb, weil sie sind; sondern sie sind deshalb, weil Er sie kennt. Denn Gott war nicht in Unwissenheit darüber, was Er schaffen werde; sein Wissen ist die Ursache des Geschaffenen und nicht das Geschaffene die Ursache des Wissens."

---

[1]) Sermo 93. al. 23.: Et quid illis dictum est: non novi vos? Non illas novit, qui omnia novit? Quid ergo est, non novi vos? Improbo vos, reprobo vos: in arte mea non vos agnosco: ars mea nescit vitia. Hoc autem est magnum, et nescit vitia et judicat vitia: nescit faciendo, judicat arguendo. Sic ergo non novi vos.

[2]) 15. de Trin. c. 13.: Universas creaturas suas spirituales aut corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus: quia ergo scivit creavit, non quia creavit scivit.

Das Wissen Gottes ist eben in Gott wesentlich Wirklichsein und deshalb muß es mit Rücksicht auf das andere den Charakter der wirkenden Ursache haben. So spricht Hilarius:[1] „Nichts ist in den Dingen, was nicht immer mit Gott war. Die Dinge haben zwar für ihr Sein in der eigenen Natur einen Anfang. Aber sie haben nicht angefangen, für Gott gegenwärtig zu sein; und nicht war, ehe sie begonnen, die göttliche Macht in der Indifferenz. Das bezeugt der Prophet, wenn er sagt: O Gott, der Du gemacht hast alles, was noch geschehen wird. Was nämlich zukünftig ist, hat wohl für sich als Geschöpf das Sein noch zu erwarten; für Gott aber, dem in den zu schaffenden Dingen nichts als neu und kaum begonnen erscheint, ist es bereits gemacht. Denn von Ihm hängt es ab, für welche Zeitdifferenz das geschöpfliche Sein in das eigene Dasein tritt; und zudem hat alles bereits Sein in der verursachenden Kraft seiner göttlichen Macht und seines Vorherwissens."

Leo der Große schließt ausdrücklich in diesen geschöpflichen Dingen, die auf das Wissen Gottes als auf die sie verursachende Kraft angewiesen sind, den freien Willensakt mit ein:[2] „Da nun alles, was die jüdische Bosheit gegen

---

[1]) 12. de Trinit. nr. 39.: Nihil enim non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est. Quae etsi ad creationem sui coeptae sunt, non sunt tamen a Dei vel praesentia vel potestate inchoata. Et testis est nobis propheta, dicens: Deus, qui fecisti omnia quae futura sunt (Is. 45, 11.). Quae enim futura sunt, licet in eo quod adhuc creanda sunt, fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum et recens est, jam facta sunt; dum et temporum dispensatio est, ut creentur, et in divinae virtutis et praescientiae efficientia jam sunt creata.

[2]) De Passione sermo 16. c. 2.: Cum ergo omnia, quae in Christum Judaica admisit impietas, tanto ante praedicta sint, ut non tam de futuris quam de praesentibus propheticus sit sermo contextus: quid aliud nobis, quam sempiternarum dispositionum Dei incommutabilis ordo reseratur, apud quem et discernenda jam dijudicata et futura jam facta sunt? Cum enim et quali-

Christum verübt hat, dermaßen genau vorausgesagt worden, daß man meint, nicht Zukünftiges, sondern Gegenwärtiges betreffe der prophetische Ausspruch; was wird uns damit anders bekannt gegeben als die unabänderliche Ordnung in den ewigen Ratschlüssen Gottes, bei dem das zu Verurteilende schon verurteilt und das Zukünftige schon geschehen ist! Die Beschaffenheit unserer Handlungen und das Wirken unseres Willens ist zuerst und vor allem im Wissen Gottes; um wie viel mehr weiß der Herr seine eigenen Werke. Und mit Recht wird dies in Erinnerung gebracht und es werden als bereits geschehen zukünftige Dinge hingestellt, da es unmöglich ist, daß sie nicht geschehen."

Gregor der Große gebraucht beinahe dieselben Worte wie Augustin:[1]) „Was auch immer ist, das wird von der Ewigkeit Gottes nicht gesehen, weil es ist, sondern ist deshalb, weil es gesehen wird;" und an einer anderen Stelle: „Gott schafft, was nicht existiert, durch seinen Anblick; und wiederum durch seinen Blick erhält Er das im Sein, was ist. Was somit der Schöpfer nicht sieht, das hat keine Subsistenz."

Der heilige Petrus Chrysologus:[2]) „Er sah die Frau mit seinem göttlichen Blicke, nicht mit menschlichen Augen. Er sah sie und gab ihr die Gesundheit dadurch zurück und

---

tates actionum nostrarum et effectus omnium voluntatum scientia divina praeveniat, quanto magis sunt nota Deo opera sua. Et recte placuit quasi facta recoli, quae non poterant omnino non fieri.

[1]) 20. moral. c. 23.: Quae sunt, non ab aeternitate ejus ideo videntur, quia sunt: sed ideo sunt, quia videntur; l. c. lib. 32. c. 6.: Non-existentia videndo creat; existentia videndo continet. Quidquid ergo Creator non vidit, essentia subsistendi caret.

[2]) De Syrophoen. sermo 34.: Jesus conversus non corporis motu sed divinitatis aspectu . . . Vidit eam divinis oculis non humanis: vidit, ut saluti redderet, non ut agnosceret, quam sciebat. Vidit eam. Donatur bonis, malis caret, quem viderit Deus.

nicht erkannte Er bloß an, was Er sah. Er sah sie: und sie wird mit Gütern beschenkt; des Übels entbehrt jener, den Gott ansieht."

In allen diesen Stellen wird geradezu dem „anschauenden Wissen", der scientia visionis, die wirkende Ursächlichkeit zugeschrieben. Gott schaut in der Ewigkeit als gegenwärtig, was für die Zeit zukünftig ist; und gerade deshalb ist es zukünftig und hat überhaupt Sein, weil Er es schaut. Das ist in wenigen Worten der Inhalt aller dieser und ähnlicher Väterstellen. Es ist jenes Wissen, welches in Gott den freien Willen voraussetzt, wie Thomas dies kurz und scharf ausdrückt:[1]) „Sein und Wissen ist wohl in Gott ein und dasselbe, soweit es auf das wirkliche thatsächliche Sein ankommt; andererseits aber folgt das Wissen dem Willen, denn es wird von diesem auf das eine gerichtet und nicht auf das andere. Das Sein aber folgt nicht dem Willen und demgemäß unterliegt das Sein Gottes nicht der Freiheit seines Willens, wie das Wissen, welches die Geschöpfe bewirkt;" und kurz darauf: „Das Wissen Gottes rücksichtlich des Zukünftigen unterliegt der freien Bestimmung des Willens."

225. Wissen und Sein.

Es nimmt billig Wunder, wie man einen Autor, der zu Gunsten des Wissens als wirkender Ursache sich so ausdrücklich ausspricht, noch für die gegenteilige Ansicht anführen kann. Thomas erklärt hier mit möglichster Deutlichkeit, worauf wir oben bereits hingewiesen haben. Nicht das

---

[1]) I. dist. 39. qu. 1., art. 1. ad 5. Licet esse et scire Dei sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem, ut imperatum ab ipsa: esse autem non; et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae; l. c. art. 2. ad 1. Scire divinum respectu futurorum est subjectum voluntati libertatis.

wirkliche Sein der Geschöpfe als solches ist unmittelbar von Gott bewirkt. Was vom Wissen unmittelbar bewirkt wird, das ist das Vermögen, so oder so zu sein. Das Objekt des freien Willens von seiten Gottes ist, daß etwas in einer gewissen Weise sein kann und danach richtet sich das Wissen der Anschauung. Es verursacht dasjenige, was gemäß dem Willen Gottes das wirkliche Sein tragen und in welchem Grade es dasselbe tragen kann. Das wirkliche Sein folgt dann einem solchen Seinsvermögen mit Notwendigkeit. Denn es wäre ein non-sens, daß etwas thatsächlich in der Wirklichkeit ein Vermögen hat zu sein und trotzdem nicht ist. Dieses wirkliche Sein der Kreatur ist außerhalb Gottes — quae extra sunt videt scientia visionis; — denn was dem Wesen nach nur sein kann oder nicht sein kann, das kann insoweit nicht in Gott Wirklichkeit haben. Trotzdem tritt das Wissen Gottes nicht aus sich heraus und schaut in diesem Sinne nicht nach außen. Denn nicht das Vermögen zu sein oder nicht zu sein ist Gegenstand der Anschauung, sondern das einzelne Sein an sich, welches in der Wirklichkeit Gottes, also im Wissen selber, soweit dieses Sein und somit wirkende Ursache ist, begründet erscheint.

Die Sache stellt sich demnach so. Das Wissen Gottes als frei wirkende Kraft läuft aus in das Vermögen zu sein; zunächst also in das **suppositum**, als die nächste Potenz für das Einzelnsein. Das ist das unmittelbar und mit souveräner Freiheit Verursachte. Das Wissen Gottes als reines und bloßes Wissen hat zum Gegenstande nicht, was sein kann, sondern was auf Grund dieses Vermögens für das Sein wirklich ist. Notwendig muß immer der Gegenstand des Wissens, insofern es Wissen ist, sein; kontingent die Wirkung einer frei wirkenden Ursache. Beides steht hier in bester Harmonie. Was im Bereiche der Wirklichkeit Vermögen hat zu sein, das ist mit Notwendigkeit wirklich. Das wirklich thatsächliche Sein folgt mit derselben Notwendigkeit dem thatsächlichen Vermögen zu sein, wie das

Wissen Gottes zugleich dessen Sein thatsächlich ist. Als wirkliches Sein aber ist es unmittelbarer Gegenstand des göttlichen Wissens, als eines reinen, bloßen Wissens.

Das Vermögen der Dinge zu sein, das unterliegt der Freiheit Gottes: sie können so sein, aber auch anders sein. Das wirkliche Sein ist immer so notwendig das, was es ist, daß es nichts anderes zugleich sein kann.

Hier liegt der Grund, daß niemals ein empfangendes Vermögen unmittelbarer Gegenstand der göttlichen Anschauung sein kann, niemals und in keinem Falle; immer ist es das einzeln Wirkliche. Der Molinismus steht auf einer ganz falschen Basis. Hier liegt auch der Grund, weshalb im vollsten Sinne des Wortes das Wissen Gottes als wirkende Ursache der Grund ist für sich selber; nämlich für die eigene reine Erkenntnis der Geschöpfe. Denn das Wissen bewirkt das Vermögen zu sein, auf Grund dessen das wirkliche Sein notwendig eintritt und dieses letztere ist dann thatsächlich gewußt.

Bemerken wir von neuem den Unterschied zwischen dem geschöpflichen Erkennen und dem schöpferischen. Auch das Geschöpf erkennt unmittelbar das Wirklichsein, quod est cognoscitur, aber nur auf Grund der allgemeinen Gattungsform, der Substanz und soweit diese reicht; — soweit der einzelne Mensch an der Art „Mensch" teilnimmt, reicht das vernünftige Erkennen.

Gott aber kennt das Wirkliche auf Grund des **suppositum**, der Potenz für das Einzelnsein; jener Potenz, die da **substantiam et accidentia**, die da schlechthin alles im Dinge trägt und umfaßt; — und deshalb dringt das Auge bis in die tiefsten Tiefen des Geschöpfes und sieht sich selber als den freien Grund von allem, auch vom einzelnsten, was im Geschöpfe ist; denn nichts ist im Dinge, was ihm nicht als einem einzelnen gehörte.

226. Weitere Texte.

Dies drücken die Väter und Scholastiker aus mit den bestimmtesten Stellen:[1]) „Die Substanzen der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, ihren Ursprung und die Ursachen der Dinge hält allein die göttliche Vernunft zusammen;" so Ambrosius. Man bemerke wohl, wie bestimmt der heilige Vater sagt: Die Substanzen, also das innere Vermögen zu sein; den Ursprung, also den göttlichen Willen in letzter Linie; die Ursachen, also wie weit ein Ding in das andere als wirkende Ursache eingreift; dies alles hat den letzten Grund seines Bestandes im Wissen Gottes.

Anselmus beschreibt denselben Punkt folgendermaßen:[2]) „Zuvörderst ist bekannt, daß alle Kreatur zuerst in Gottes Idee vorhanden war, bevor Er sie auch nach außen hin schuf. So ist im Holzschnitzer an erster Stelle die Idee im Geiste und dann bearbeitet er danach den Stoff; obwohl in diesem Gleichnisse viele Unähnlichkeit sich findet. Denn Gott hatte keinen Stoff vor sich und bedurfte keiner Werkzeuge."

Die Kirche scheint sich in ihren Gebeten der Auffassung des heiligen Thomas und der Väter ebenfalls anzuschließen, wenn sie so oft fleht, der Herr möge sein Volk anblicken,

---

[1]) I. Hexaem. c. 2.: Visibilium atque invisibilium substantias, origines et causas rerum mens sola divina continet.

[2]) Monol. c. 10.: Sed quamvis summam substantiam constet prius in se quasi dixisse cunctam creaturam, quam eam secundum eandem ac per eandem suam intimam locutionem conderet: quemadmodum faber mente prius concipit quod postea secundum mentis conceptionem opere perficit; multam tamen in hac similitudine intueor dissimilitudinem. Illa namque nihil omnino aliunde assumpsit, unde vel eorum quae factura erat, formam in se ipsa compingeret, vel ea ipsa id quod sunt perficeret. Faber vero penitus nec mente potest aliquid corporeum concipere imaginando, nisi id quod aut totum simul, aut per partes ex aliquibus rebus aliquo modo jam didicit . . .

und wenn sie daran die trostreichsten Wirkungen knüpft. „Unser Beschützer, o Gott, blicke auf uns," so betet sie z. B. am Quatembersamstage der Fastenzeit, „damit wir, die wir niedergedrückt sind unter unserer Sünden Last, kraft Deiner Barmherzigkeit, mit freiem Sinne Dir dienen."

Protector noster aspice, Deus, ut qui peccatorum nostrorum pondere premimur, percepta misericordia, libera tibi mente famulemur.

227. Zusammenfassung. Psalm 118.

Von allen Seiten her predigt das geschöpfliche All die höchste und erhabenste Freiheit und Gewalt seines Schöpfers; zugleich aber seinen eigenen Ursprung aus dem Nichts. Das Geschöpf, sowohl das geistige als das stoffliche, bedarf der allmächtigen Güte Gottes, um zu sein; es bedarf deren wiederum, um zu dauern. Es bedarf der allmächtigen Güte zu seiner Thätigkeit; es bedarf deren noch einmal, damit diese Thätigkeit ihren Zweck erreiche. Eigenes Sein hat das Geschöpf, jedoch nur deshalb, weil das ewige Sein es ihm gegeben; eigenes Wirken, wenn die ewige Liebe es ihm eigen macht. Vermögen ist die substantiale Form, Vermögen der Stoff, Vermögen die aus beiden sich ergebende allgemeine Substanz, Vermögen jede hinzutretende Eigenschaft, Vermögen die eigene Persönlichkeit. Von Anfang bis zum Ende ist es der Kreatur zu eigen, daß sie sein, daß sie wirken kann. Alles Wirkliche ist für sie Zufall; sie darf es nicht fordern; wenn sie es erhält, so ist sie nur Gott zu Dank verpflichtet. Zwischen diesen Grenzen hält sich jener erhabene Gesang des königlichen Propheten, der in majestätischer Ruhe wie kein anderer Psalm dahinfließt, und doch in seinem Innern die höchste Begeisterung birgt. Keines jener kühnen Bilder, wie sie in den anderen Psalmen den Blick von der stofflichen Welt nach oben lenken, ist da vorhanden. Aber jedes Wort ist ein Liebespfeil, ein Pfeil der Sehnsucht, welcher von der vollen Überzeugung des eigenen Nichts emporschnellt durch die

Himmel hindurch bis zum Throne der unerschütterlichen Weisheit. Kalt erscheinen die Worte wohl nach außen hin; aber es ist keine Kälte, sondern jener ruhige Frieden, der die Welt der Leidenschaften besiegt hat, durch den dichten Wald der Irrtümer den Weg fand; jener Frieden, der allen Sinn übersteigt. Sowie das Licht ruhig und klar ohne irgendwelche Bewegung leuchtet, in dieser Ruhe und Klarheit aber die eindringendste und kraftvollste Thätigkeit entfaltet; so liegen die Wahrheiten in diesem Psalm vor. Wie ein unversieglicher Lebensborn strömen sie aus der Tiefe des heiligen Geistes, der das Herz des Propheten erfüllt.

„Selig sind, die auf ihrem Wege sich rein erhalten haben, die da wandeln im Gesetze des Herrn." Das ist die eine Grenze von den beiden, zwischen denen der Psalm sich bewegt. Selig gepriesen werden jene, die das eigene Wohl, das Wohl ihrer Seele, ihres Selbst rein und ganz vor Augen haben und die sich durch dasselbe auf allen ihren Wegen leiten lassen. Sie verbinden sich mit nichts Fremdem, mit nichts Niedrigem. Nicht die Welt, nicht die stofflichen Kreaturen verfügen über sie und werden ihrer Meister, sondern jener ist ihr Herr, der allein seiner ganzen Natur nach erhaben ist über den geschöpflichen Geist und der ihn deshalb auch allein zu führen vermag. „Ein Metall wird reiner, wenn es mit einem wertvolleren verschmolzen wird," sagt Thomas; „es wird unrein, wenn ein niedrigeres in Verbindung mit ihm tritt." Ist der Herr dein Leitstern und wandelst du in seinem Gesetze, o Mensch, so erhebst du dein eigenes Sein, du besorgst dein eigenes Wohl. Sind die Geschöpfe Herren und Gebieter deiner Leidenschaften, so verlierst du dich selbst. Je näher Gott und seinem heiligen Einwirken, desto näher bist du der eigenen Ehre und dem eigenen Wohl. Das ist der eine Markstein; von ihm geht der Psalmist aus.

Und an welchem Marksteine endet er? „Geirrt habe ich, wie ein Schäflein, das verloren gegangen ist: suche Deinen Knecht, denn Deine Gebote habe ich nicht vergessen." So

heißt es im Schlußvers. Ist der Mensch seiner Ohnmacht überlassen, so kann er nur irren und zu Grunde gehen; er ist wie das Schäflein, welches den Hirten verläßt. Und jedesmal, wenn der Mensch irrt und wenn er fällt, geschieht es, weil er Gott verlassen. Er möge sich des Gesetzes erinnern, wonach in Gott allein Fülle der Freiheit, unendlicher Reichtum, unauflöslicher Friede herrscht; im Geschöpfe aber nur Ohnmacht und Finsternis waltet; — und der Herr wird sein demütiges Flehen erhören. Er wird den Knecht wieder auf den rechten Pfad führen, wo derselbe von neuem sich selbst, sein wahres eigenes Wohl findet.

Dieses Gesetz, wie es in den angeführten beiden Versen ausgesprochen vorliegt, ist das Grundgesetz für alle geschöpfliche Entwicklung. Im Psalm wird dasselbe auf alle Verhältnisse angewendet und für Geist und Natur, für Freiheit und Notwendigkeit als bindende Norm dargestellt.

„Selig, die da nachforschen nach den Zeugnissen seiner Macht; die da suchen Ihn von ganzem Herzen."

Es ist ein Grundirrtum, zu meinen, die heilige Wissenschaft habe nicht gern mit der Natur zu thun; die Naturwissenschaft sei eine geborene Feindin der geoffenbarten Wahrheiten; oder letztere lege etwas in die Natur, was nicht darin sich vorfinde, die Beziehung nämlich zum Schöpfer. Niemand hat die Naturwissenschaft mit mehr Liebe gepflegt als die heiligen Väter. Niemand ihre Wahrheiten geistreicher entwickelt als die Häupter der Scholastik. Der Areopagite zeigt in seinen Schriften die genaueste Bekanntschaft mit der Astronomie, mit der Physik, mit der Psychologie. Basilius ward von seinen Zeitgenossen „der Große" genannt wegen seiner tiefen Kenntnisse der Natur. Es wird in der ganzen Litteratur kaum ein Buch gefunden werden, welches die instinktmäßigen Charaktereigentümlichkeiten von beinahe allen Tieren so eingehend schildert und auf jeder Seite ein so tiefes Studium und so feine Beobachtungsgabe in dieser Beziehung verrät, wie die Moralien des

großen Papstes Gregor I. Albertus Magnus beherrschte dermaßen alle Zweige der Naturwissenschaft, daß man seine Kenntnisse magischen Künsten zuschrieb. Und im Thomas ist, abgesehen von seinen rein naturwissenschaftlichen Schriften, kaum eine Seite zu finden, auf welcher er nicht die tiefsten Kenntnisse der Natur offenbarte, sei es in den angeführten Beispielen, sei es in den Beweisgründen selber.

Die geborenen Erklärer und Verteidiger der geoffenbarten Wahrheit haben sich immer des Gebotes erinnert, welches der Herr dem Stammvater gegeben: „Und Er führte ihn in das Paradies der Wonne, damit er daselbst thätig sei und es behüte." Da, inmitten der Natur, soll der Mensch thätig sein. Wie ein König inmitten seines Königreiches soll er diese Natur leiten, daß sie in der ihr vom Schöpfer eingeprägten Harmonie allseitig verharre, daß ein jedes der Geschöpfe je nach seinem Wesen behütet und entwickelt werde. Die Geschöpfe treten in die Vernunft des Menschen ein gemäß ihrem inneren Wesen und nach diesem Wesen sollen sie erkannt und gelenkt werden. „Er übergab ihnen die Welt als Gegenstand ihrer Forschung," **tradidit mundum disputationi eorum**, sagt die ewige Weisheit; — und der Psalmist spricht ganz dasselbe im 113. Psalm aus: „Die Himmel der Himmel seien dem Allmächtigen, dem Menschen aber hat Er die Erde gegeben." Hier aber geht er noch weiter: „Selig," ruft er aus, „die da forschen nach den Zeugnissen des Herrn und die Ihn suchen von ganzem Herzen."

Nein, o Mensch, die Offenbarung führt dich nicht ab von der Natur, die dich umgiebt. Diese Natur ist vielmehr nur ein einheitliches Zeugnis und jedes Glied derselben und jeder Akt ist nichts als ein Zeugnis der Macht und der Güte des Ewigen. „Die Regel und Richtschnur für unser Wissen" so Thomas in ad 3. dieses Artikels „sind die in der geschöpflichen Natur enthaltenen Dinge; das Wissen Gottes aber ist die Regel und Richtschnur der Geschöpfe."

Frage nur dreist den Herrn, der dir befiehlt, um die Zeugnisse seiner Macht! Siehe nach oben, so spricht Er gleichsam zu dir: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament kündet an die Werke seiner Hände.“ Schaue nach unten: „Er hat sich nicht ohne Zeugnis gelassen,“ sagt der Apostel, „denn Er giebt Regen und Sonnenschein zur rechten Zeit.“ Selig, wenn wir in der Natur nach dem Zeugnisse Gottes forschen und Ihn da suchen von ganzem Herzen. Darin macht sich die höchste Güte offenbar, daß bereits der Weg zu ihr Seligkeit ist und daß schon das Forschen nach ihr unnennbares Glück in der Seele verbreitet.

„Denn jene, welche Ungerechtigkeit verüben, sie haben nicht in seinen Wegen gewandelt.“

Es ist sonderbar um die Menschen. Sie sind am meisten stolz auf das, wovon sie am wenigsten die ausreichende Ursache sind. Oder ist die Jungfrau die Ursache von ihrer Schönheit? Hat sich der Gelehrte seine durchdringende Vernunft gegeben? Was der Künstler ganz aus sich heraus am Werke geleistet, das demütigt ihn am meisten; darin findet er immer etwas zu verbessern und ist damit selbst nie zufrieden. Aber daß ihm das Ideal, welches er in seinem Innern trägt, auch von außen her in seinem Werke entgegenstrahlt; daß sein Ideal, sein Gedanke da faßbaren Ausdruck gewonnen hat; das ist sein Stolz. Mehr als alles andere betrachtet er das Ideal als sein Eigentum; — und doch hat er sich gerade dieses Ideal nicht gegeben. Mehr als alles andere betrachtet die Jungfrau ihre Schönheit als Eigentum; — und doch verdirbt sie dieselbe nur durch das Streben, sie vermittelst eigenen Zuthuns zu heben. Schön ist der Glanz der Vernunft im Gelehrten und er verbreitet nach vielen Seiten hin Ordnung und Harmonie; — aber so schön er ist, er fällt dem Spotte anheim, wenn er sich darin bewundern lassen will.

Es bleibt die Regel überall dieselbe: Je mehr etwas

von Gott kommt, der da wesentlich sein und nur sein ist; — desto mehr ist das Eigentum im Geschöpfe begründet. Reichtum ist nicht so voll Eigentum wie Kunst. Kunst ist es weniger wie Wissen. Aber am meisten ist Eigentum der eigene Wille. Denn da wirkt der Urgrund am tiefsten. Überall setzt in anderen Vermögen der Urgrund eine Form voraus und wirkt dieser gemäß; im Willen aber findet Er reine Freiheit, Freiheit von aller geschöpflichen Form. Da kann der Herr des Seins bei jedem Einwirken die vollste Unabhängigkeit verleihen. Da kann Er der Seele ganz und gar ihr Selbst wahren, daß sie keinem beschränkten Zwecke außerhalb ihrer diene, sondern unter der Leitung des Herrn nur ihr eigenes Wohl, das Wohl ihrer ganzen Natur und aller ihrer Vermögen verfolge.

Das ist die Gerechtigkeit, welche die Seele, welche der Mensch sich selber schuldet. Alles, was den Geschöpfen eigen zugehört, ist ein Zeugnis Gottes, der allein zu eigen geben kann. Sie zeigen auf Gott und wollen im Menschen dem Menschen deshalb zu eigen werden, damit dieser sein eigenes, volles Wohl, seinen Gott, damit erreiche. Und wenn der Mensch die Geschöpfe beugt, daß sie ihm nicht dienen, sondern ihn verderben; daß sie eines seiner Vermögen nur auf Grund des Verderbens eines anderen befriedigen; wenn der Gelehrte seine Vernunftgabe so gebraucht, daß er zum Spotte wird; wenn der Künstler sein Ideal so benützt, daß nur der Lust damit gefröhnt wird; wenn die Geschöpfe in dieser Weise ihr Eigen verlieren, ohne ein höheres, eine größere Selbständigkeit im Menschen und schließlich das höchste Eigen zu finden: so begeht dieser Mensch Ungerechtes und die Wege, die er wandelt, sind nicht die Gottes. Nicht mit ganzem Herzen sucht er seinen Gott, seinen Frieden; sondern er sucht nur einer einzelnen Neigung zu genügen, unbekümmert darum, was seine anderen Fähigkeiten von Natur aus verlangen. Ungerecht ist er gegen sich; ungerecht gegen die Geschöpfe; ungerecht gegen den

unabhängigen Geber alles Guten; ungerecht nach allen Seiten.

„Du hast den Auftrag gegeben, daß Deine Gebote mit allzu großer Sorgfalt behütet würden."

Wie schön führt uns mit diesen Worten der Psalmist zu der Quelle aller Gerechtigkeit, wie sie die Geschöpfe selber schon im natürlichen Bereiche anzeigen. **Species decepit te**, „die äußere Erscheinung hat dich getäuscht." (Dan. 13. 58.) Dies kann jedem zugerufen werden, welcher „Ungerechtigkeit wirkt und in den Wegen Gottes nicht wandelt". „Die äußere Erscheinung hat die Menschen verführt" (**Sap. 14, 20.**); das ist immer der wahre Grund jeder Ungerechtigkeit.

Was oben der Sänger „Zeugnisse" genannt hat, das nennt er hier „Gebote", denn geboten hatte Gott im Anfange der Dinge, „daß die Kreaturen behütet würden." Jede Kreatur soll eine Regel des Erkennens und des Handelns für uns sein: „Gehe zur Ameise, Fauler, und lerne Vorrat sammeln für die Zeit der Not." Wir sollen jedoch die Kreaturen nicht nur „behüten", sondern wir sollen sie mit „allzu großer Sorgfalt", wir sollen sie mehr als „behüten". Jede Kreatur hat ihre äußere einzelne Erscheinung und sie hat ihre innere allgemeine Substanz. Ist es einzig und allein die äußere Erscheinung, das einzelne als solches, welches uns zur Obhut übergeben ist?

Darin liegt eben die Täuschung. Sind wir unter dem Befehle der Ungerechtigkeit, so wollen wir festhalten, was nicht festgehalten werden kann. Wir wollen Leben da, wo fortwährendes Absterben ist. Regeln und befriedigen soll uns die Kreatur darin, wozu sie keine Regel in sich trägt. Behüte die Kreatur nach dem Maßstabe wie sie von Gott geschaffen ist; dann wirst du teilnehmen an der Weisheit des Höchsten. Daß dich die äußere Erscheinung, was nämlich an ihr jeden Augenblick entsteht und vergeht, nicht aufhalte! Stehe vielmehr auf der inneren Substanz fest und nach dieser Regel im Dinge selbst beurteile und schätze das einzelne in seiner

äußeren Erscheinung. Würde das ein guter Gärtner sein, der da, nachdem sein Fruchtbaum das eine Jahr wenig getragen, von augenblicklichem Unmut erfüllt, den Baum selber fällen und ins Feuer werfen wollte? Oder lobst du jenen, der da eine elende Glasperle ohne weitere Prüfung wegen des äußeren Scheines ankauft, als ob es ein Diamant wäre?

Der Mensch hat die Kraft in sich, vermöge deren er die Substanzen der Dinge in sich aufnimmt. Er soll in Ruhe und Geduld „thätig sein" (ut operaretur). Er soll arbeiten, daß er sich diese Substanz vergegenwärtige und danach gerade das Einzelne, je nach dessen eigenster innerer Natur „behüte"; nicht aber soll er sich selber durch den äußeren Schein blenden und beherrschen lassen.

Und er soll es nicht nur behüten, sondern mehr als behüten soll er die mandata Dei, nämlich die ihm von Gott anvertrauten Kreaturen außen sowohl wie auch innerhalb seiner selbst. Erschöpfen denn die einzelnen äußeren Erscheinungen jemals das innere Vermögen der Substanz? Nein. Immer kann der Mensch mehr erkennen, als er erkennt! Immer kann er besser wirken, als er wirkt. Immer kann er sein Wohl, seine Selbständigkeit getreuer wahrnehmen. Nie darf er deshalb still stehen. Nie darf er denken, es sei jetzt genug. Was Gott uns anvertraut hat, ist so reichhaltig, so weit, so umspannend, so ungemessen in seinem Vermögen, daß wir nach jedem Werke sagen müssen, mehr hätte ich thun können: „Wir sind unnütze Knechte, nur was wir thun mußten, haben wir gethan."

Das ist die erste Folge der Ungerechtigkeit, daß man bei einer äußeren Erscheinung stehen bleibt und meint, hier müsse man ausruhen, hier müsse man genießen. Dagegen aber ist dies der erste Anfang der Vollkommenheit, daß man mit dem Apostel sagt: „Ich vergesse, was hinter mir ist, und dehne mein Verlangen aus nach dem, was noch zu thun übrig bleibt," oder mit dem Psalmisten: „Heute will ich anfangen," als ob alles Vergangene nicht mehr bestände. Der

Geist nimmt die Substanz der Dinge in sich auf und erkennt die einzelnen Dinge nicht gemäß den vorübergehenden Einzelnheiten, sondern nach der immer unveränderlich bleibenden Substanz. Damit ist ihm aber ein Thor geöffnet, durch welches der Weg zur Unendlichkeit, zur unendlichen Fülle führt. Ein ungemessenes Seinsvermögen kann ja als zu seiner ersten wirkenden und leitenden Ursache nur zur ungemessenen Seinsfülle geleiten. Deshalb fährt mit Recht der Prophet fort:

„O daß meine Wege gelenkt würden, damit ich Deine Rechtfertigungen behüte." Wir können; — siehe da unseren Vorzug, siehe da unser Elend. Unsere Vernunft wird befruchtet durch ein Vermögen für das Sein, durch die Substanz. Unser Wille ist ein Vermögen, ohne Maß glücklich zu werden. Niemals erschöpfen die einzelnen Erscheinungen die innere Substanz. Niemals erschöpft die thatsächliche Wirklichkeit dermaßen das innere Vermögen, daß gesagt werden könne, anders kann eine solche Substanz nicht sich darstellen. Niemals erschöpft eine Idee so das Vernunftvermögen, daß letzteres nicht mehr erkennen kann. Niemals erschöpft ein Gut, wie es die einzelne Wirklichkeit, welche um uns herum erscheint, vermittelt; niemals erschöpft ein solches Gut so das allumfassende Willensvermögen, daß gesagt werden müßte, nun kann ich nichts anderes mehr wollen. Überall ist Unbestimmtheit. Überall ist ein mehr, ein besser möglich. Überall kann ein Ding auf einen höheren Zweck oder es kann umfassender auf den höchsten Zweck bezogen werden.

Ist denn unser eigenes Wohl, unser Selbst uns gegenwärtig? Je tiefer wir in uns eindringen, desto mehr sehen wir das Unvermögen, uns selber zu verstehen. Denn desto mehr sehen wir, wie wir selber, wie alles um uns nur im Vermögen subsistiert, nur ebensogut von sich aus etwas sein oder werden als fallen kann. Wenden wir das Auge wohin auch immer, wir begegnen weder innerhalb unserer

selbst noch außerhalb in den Geschöpfen einer bestimmenden Gewalt, die uns endgültig den Weg zeigte im einzelnen Falle. Was außen wirklich ist, das wird eben, kaum daß es in unseren Geist getreten, Vermögen, Möglichkeit; und was da in uns ist, das ist von sich aus leer. Wir wollen nichts, wir verstehen nichts, außer wenn wir aufgeweckt werden durch die äußeren Geschöpfe. Diese Geschöpfe aber selber, sie sind der beständige Fingerzeig auf Gott; sie wiederholen in aller Weise das „Gebot": wir sollen nicht bei ihnen stehen bleiben, wir sollen nicht in uns stehen bleiben; wir können nicht oft genug die Hände mit dem Psalmisten erheben und flehen: „O, daß meine Wege gelenkt würden, auf daß ich behüte Deine Rechtfertigungen." Derjenige nur kann andere wirksam zum eigenen Wohle und zur eigenen Selbständigkeit führen, der seine eigene Selbständigkeit und sein eigenes Wohl voll und ganz ist.

Nun kann der heilige Sänger triumphierend fortfahren: „Dann kann ich nicht zu Schanden werden, wenn ich werde durchgeschaut haben in allen Deinen Geboten." Das ist ja die Rechtfertigung Gottes, daß „Er allein ist und nichts neben Ihm", wie Job sagt; daß vor Ihm alles Möglichkeit ist, „bei Gott ist kein Ding unmöglich," wie der Engel sagt; daß „Er den Erdkreis (wie ein Häufchen Staub) auf drei Fingern trägt." „Er ruft, was da ist," ebensogut „wie das, was nicht ist". „Er wählt, was thöricht vor der Welt ist, aus, damit Er zu Schanden mache, was als weise erachtet wird, und das Ohnmächtige und das Verachtete, damit Er zu Schanden mache, was sich selber als stark vorkommt." Ihm allein gebührt es, „zu lenken unsere Wege" und die einzelnen Erscheinungen der Kreaturen so zu unserer Verfügung zu stellen, wie es seiner heiligen Weisheit gefällt. Wer nicht zu Schanden werden will in Zeit und Ewigkeit, der muß durchschauen in den Geschöpfen. Er muß durchschauen in ihnen bis auf ihren Grund, wo sie auf der Seinsstufe, auf welche ihre Substanz

sie stellt, „warten auf ihr Heil," ganz und gar Werkzeuge sind für den Gebrauch, welchen der himmlische Künstler von denselben machen will.

David ist einmal zu Schanden geworden. Er hatte ausgeruht und sein Blick verführte ihn. Er schaute nicht hindurch bis auf den Willen Gottes, sonst hätte er sein Auge abgewandt. Er meinte, stark genug zu sein, er, der Prophet, der König, der Held seiner Nation. Und ohne daß es ihm selbst so recht gegenwärtig wurde, meinte er in seinem Innern, es sei ihm doch mehr erlaubt als anderen Menschenkindern: Wie machten es denn seine Freunde, die Könige anderer Völker! Was sei das: ein Ehebruch, der Tod eines Soldaten in der Schlacht. Und er fiel elendiglich in Ehebruch und in feigen Mord.

„Er ward zu Schanden und behütete nicht die Rechtfertigungen Gottes." Gott ist zu allererst der Herr in jeder Kreatur und Gott ist der bestimmende Grund in allen ihren Eigenschaften und Thätigkeiten. Gottes Werk wird gemißbraucht, wenn die Kreatur „nicht behütet wird", wie Gott und zu welchem Zwecke Er sie geschaffen. Gott, das Beste der Kreatur und unser eigenes Beste sollen unsere Wege lenken; nicht die Lust der Sinne. Nur unter der Führung Gottes bleibt allem und jedem das eigene und gelangt es zu seinem eigenen Ziele.

Das erfuhr David. Die Binde fiel von seinen Augen, als Nathan ihm sagte: „Du bist jener Mann." Einem Armen, so klang die Anwendung des gegebenen Gleichnisses, hast du das einzige genommen, was er hatte, während dir selbst der Herr alles gegeben, was nur dein Herz ersehnen konnte. Und bergehoch stand vor dem Könige das Unrecht, was er gethan; centnerschwer fiel es auf sein Herz. „Seinen Augenlidern gab er keine Ruhe mehr und seinen Augen keinen Schlaf." „Mit Thränen wusch er sein Bett, sie flossen in seinen Trank." „Mit Asche aß er sein Brot" und die harte Geißel schlug blutig seinen

Leib; — „bis er den Herrn gefunden und den Ort seiner Ruhe.“

Und so oft er an sein Verbrechen dachte, so oft kehrten die Thränenströme wieder, so oft fühlte er sich von neuem schuldig und zwar jedesmal um so mehr, als er die Barmherzigkeit des Herrn so tief erfahren. „Dir allein habe ich gesündigt und Missethat habe ich vor Dir gethan,“ so tönte es von seinen Lippen, „und Du wirst gerechtfertigt sein in Deinen Worten, Du siegst und triumphierst, wenn man über Dich urteilt.“ Keiner auf Erden kann auf Grund seiner Werke, und möchten diese äußerlich noch so heilig erscheinen, vor Gott ein Recht erlangen. Nur Gott kann ein Recht, kann ein Verdienst geben. „Er krönt,“ wie Augustin so schön sich ausdrückt, „immer seine eigenen Gaben,“ wenn er die Gerechten krönt. Gott allein ist das Recht und nur sein Einwirken kann Recht und Freiheit begründen.

Es war viele Jahre nachher. Der König David war auf der Flucht. Sein eigener Sohn hatte die Fahne der Empörung erhoben. Aus seiner Hauptstadt war er geflohen. Ohne Heer, ohne Prunk, ohne seine Familie, nur einige wenige Getreue um sich stieg er den Ölberg hinan, weinend, mit nackten Füßen. Und er traf auf seinem Wege einen Mann aus dem Hause Saul, der Flüche gegen den König ausstieß und Steine gegen ihn warf und gegen seine Begleiter. Und es sprach Abisai zum Könige: „Was wagt dieser Hund zu fluchen gegen den König, meinen Herrn; ich will hingehen und ihm den Kopf abschlagen.“ Aber siehe! David hatte gelernt, durchzuschauen in jeder Kreatur, auch in jener, die ihrer Natur nach ihm mißfallen mußte. Er hatte gelernt, durchzuschauen bis auf den Willen Gottes, ohne welchen kein Haar vom Haupte fällt, der in allem, was geschieht, die ordnende Hand seiner Vorsehung hat und dessen Absichten selbst der Sünder zur Vermehrung der Verdienste der Gerechten dienen muß. Und es sprach der König: „Was ficht dies dich an? laß ihn gehen, er soll nur

fluchen. Der Herr läßt es zu, daß er dem David flucht, und wer will fragen, warum der Herr so thut.“ Gott hatte gesiegt, als man über Ihn urteilte, et vincas cum judicaris. David war nun nicht zu Schanden geworden und Gottes Ehre und Recht war verherrlicht.

„Darin, daß Du mein Herz lenkst, will ich Dich preisen: darin, daß ich gelernt habe die Ratschlüsse Deiner Gerechtigkeit.“

Mit diesen Worten kommt der Psalmist zum Preise der höchsten Ehre und des höchsten Rechtes von seiten Gottes. Thomas drückt dasselbe immer mit den feststehenden Worten aus: **Deus solus illabitur cordi**, Gott allein wirkt mitten im menschlichen Willen. Der Herr bestimmt den Lauf der Sterne. Er giebt der Sonne ihr blendendes Licht und weist sie auf ihre Bahn. Das Meer umgürtet er und es wagt seine Grenzen nicht zu überschreiten. Die Erde grünt und blüht; denn der Herr hat jeder Pflanze ihren Samen gegeben, damit sie sich selber wieder erzeuge in ihrer Art. Aber was ist das alles im Vergleiche zu der Festigkeit und zu der wunderbaren Macht, mit welcher Er das menschliche Herz leitet. Er schlägt den Saulus mitten in seiner Verfolgerwut nieder und es erhebt sich ein Paulus. Die ganze Welt wird ihre Macht gegen den Völkerapostel richten; die Hölle all ihr Gift gegen ihn ausspeien; offene Feinde und falsche Brüder, Heiden, Juden, Christen, Gelehrte und Ungelehrte, Machthaber und Bettler werden ihn verfolgen; das eigene Fleisch und Blut wird den Stachel gegen ihn führen; — aber Gott leitet dieses Herz, Gott wirkt mitten in diesem Herzen und Paulus lernt, „zu preisen die Ratschlüsse der göttlichen Gerechtigkeit.“ „Allen Gefahren hat mich der Herr entrissen und alle, die ergeben im Herrn leben wollen, werden Verfolgung leiden.“ „Die Kraft (Gottes) zeigt sich erst recht in ihrer Vollendung mitten in der menschlichen Ohnmacht.“

Wer könnte jemals beschreiben die geheimnisvolle Weise,

wie Gott im Herzen des Menschen wirkt! Da besteht das weiteste Vermögen. Da offenbart sich auch am meisten die allbestimmende Macht Gottes. Da wird Gott am innigsten eins mit dem Menschen. Denn Er wirkt daselbst des Menschen eigenstes Wohl. Da ist die Vermittlung für die Leitung der sichtbaren Geschöpfe. „Nichts ist, was nicht der Herr offenbarte seinen Knechten, den Propheten." Dem menschlichen Willen ist die sichtbare Schöpfung unterthan, sie hat seinem Wohle zu dienen. Im menschlichen Willen aber wirkt dann bestimmend der Schöpfer. Und wieder alle Menschen sind eins im Willen des Erlösers; „der Vater hat alles dem Sohne übergeben." Alle göttliche Weisheit hat sich offenbart in Christo und von Ihm aus leitet der Geist der Liebe die Herzen der Menschen, ein jedes zu seinem eigenen Zwecke und alle zur Verherrlichung Christi und des Vaters.

Der Heiland „blickt den Petrus an"; — und Petrus hat „gelernt die Ratschlüsse der Gerechtigkeit Gottes". Er hat die Untreue erkannt, deren er sich schuldig gemacht gegen seinen Meister und „geht hinaus und weint bitterlich".

Der arme Schächer sieht die Geduld des Heilandes; — er kann „preisen Gott, der sein Herz lenkt" und er hat kennen gelernt, wie Gott „in Wahrheit und Gerechtigkeit" sein Volk erlöst.

Antonius hört die Worte des Evangeliums; — und Gott lenkt im Innern sein Herz, er geht hin, verkauft alles, was er hat, und ahmt die Armut des Heilandes nach.

Augustin liest Worte Pauli; — und Thränenbäche stürzen aus seinen Augen, erschüttert sieht er vor sich sein vergangenes verlorenes Leben. „Er preist Gott in der Leitung seines Herzens und lernt die Ratschlüsse der ewigen Gerechtigkeit."

Das sind die Wasser der Tiefe, in denen der Herr allein arbeitet. Wer in ihnen forscht und in ihnen sucht, der kann erzählen von den Wunderwerken Gottes: „Die da

hinabfahren das Meer mit ihren Schiffen und ihre Arbeit machen auf vielen Wassern; sie haben gesehen die Werke Gottes und seine Wunderthaten in der Tiefe." Im Schiffe der Kirche, getragen von den Wassern des Glaubens, muß man hinabsteigen und sehen die Werke der Gnade, gewirkt in der Tiefe der menschlichen Herzen. Dann wird Mut kommen ins Herz und hohes Vertrauen in die Allmacht Gottes. So that es der Psalmist, der dann voll neuer Kraft und zuversichtlicher Hoffnung fortfährt:

„Deine Rechtfertigungen werde ich behüten: verlasse mich in keiner Weise, bis ich an mein Ziel gelangt bin."

Wenn der Herr im Innern des menschlichen Herzens wirkt, so führt Er den Menschen nicht allein im allgemeinen zu seinem Zwecke und im allgemeinen zur Seligkeit; vielmehr ist jedem Auserwählten die Stufe der Herrlichkeit im einzelnen bestimmt, welche er einnehmen soll. „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen," sagt der Heiland. Dies lernt zuvörderst die Seele aus dem unsichtbaren Einwirken Gottes in ihrem Willen. Sie lernt, daß sie zu allererst ihr eigenes Seelenheil vor Augen haben soll und erst nach Maßgabe des ihrigen das der anderen. Sie lernt, daß im Ratschlusse des Höchsten für jeglichen Menschen jedes einzelne Verdienst abgemessen ist und daß sie deshalb nicht das geringste gute Werk thun kann, es sei denn, „daß der Herr sie in keiner Weise verläßt." „Wir sind nicht einmal genügend, einen guten Gedanken aus uns zu haben." „Nicht den Namen Jesu können wir sprechen außer im heiligen Geiste." „Wie Kinder müssen wir werden," die der himmlische Vater an der Hand führt und die allsogleich fallen, wenn die Hand des Schützers sie verläßt.

Das kleinste gute Werk verdient den Himmel. Wie wäre es also möglich, daß ein gutes Werk auch nur im geringsten in uns seinen unabhängigen Grund hätte! Wir können nicht einmal die Erde und ihre Lieblichkeiten und

ihre anziehenden Güter insgesamt verdienen. Wollen wir nur einen kleinen Anteil an diesen Gütern haben, so müssen wir uns mühen und arbeiten Tag und Nacht. Selbst das unansehnlichste Vergnügen, was so leicht endet, kostet immer einige Mühe, um es genießen zu können! Und wir sollten den ganzen Himmel, die ewige Seligkeit mit einem Gedanken, mit einem Worte verdienen können! Nein; Gott hat die Pfade eines jeden seiner Auserwählten gemessen und einen jeden führt Er selber mit unwiderstehlicher Macht auf dessen eigenem Pfade zum Ziele. So betet der Prophet: „Mache mir bekannt mein Ende, o Herr, und die Zahl meiner Tage, welche sie ist, damit ich weiß, was mir mangelt. Siehe da, gemessen hast Du meine Tage und meine Substanz verschwindet wie ein Nichts vor Dir;" oder mit anderen Worten: **Singulariter sum ego, donec transeam**: „auf meinem eigenen Wege, der mir und nur mir zugehört, wandle ich vorüber."

Wer weiß diesen seinen eigenen Weg zur Ewigkeit? Wer kann ihn finden im Dunkel der vorüberwandelnden Zeit? Nur Gott kann ihn dir bekannt machen. Nur Gott ist innerhalb deiner das dir selbst unbewußte Licht, daß dich in trüben wie in hellen Tagen niemals verläßt. Auf Ihn blicke, auf Ihn vertraue und du wirst die Rechtfertigungen Gottes, soweit sie dich betreffen, „behüten", denn Er selber wird mit seiner ungemessenen Gewalt dich stärken; **et voluntati ejus quis resistit**! Welcher Feind könnte dieser Gewalt widerstehen. Gott macht die einen zu Aposteln, die anderen zu Propheten, die dritten zu Lehrern, wieder andere zu Schrifterklärern. Dem giebt Er die Gabe des Krankenheilens, jenem die besonderer Weisheit. Viele Glieder sind im Körper, aber ein jedes hat seine eigene Form und Bestimmung. Wären alle Sandkörner eben so viele Sonnen und alle Pflanzen glänzende Lichtkörper; wäre alles in der Welt nur Sonne und nur wieder Sonne; — würde die Welt schön sein? Nein, so schön auch das Licht und die Sonne an

und für sich ist. Beneide deshalb nicht jene, welche in Weisheit glänzen. Schaue nicht eifersüchtig auf jene, welche eine höhere Stellung inne haben. Murre nicht, wenn dich Trübsal und Verachtung trifft. Ordinatione tua perseverat dies. In der von Gott festgestellten Ordnung allein, wenn jedes Geschöpf seiner Bestimmung gemäß wirkt und arbeitet, ein jedes an der von Gott bestimmten Stelle; dann erst erwächst das helle trostreiche Licht des Tages. Wenn jeder Auserwählte „in seinem Berufe treu ausharrt" und was gerade „ihm Gott aufgetragen," „immer denkt;" dann wird er in das Licht der Ewigkeit eintreten. Der Herr wird am Ende gerechtfertigt dastehen, denn jeder wird klar erkennen, daß gerade diesen Weg er wandeln, gerade dieses Kreuz er tragen mußte, sollte er zu der ihm bestimmten Stufe der Herrlichkeit gelangen. Dann erst wird er den Herrn mit vollem Herzen im Chore mit allen Seligen preisen; denn Er hat mitten in seinem Herzen gethront „und es gelenkt"; Er hat gelehrt mit geheimer Sprache „die Ratschlüsse seiner Gerechtigkeit"; „Er hat den ohnmächtigen Menschen in keiner Weise verlassen, bis derselbe sein Ziel erreicht hatte."

In großen Zügen hat bisher der Psalmist das Grundgesetz für alles Sein, nämlich das überwältigende Allsein Gottes und die mit nichts zu vergleichende Ohnmacht der Kreatur auf den Lebenslauf des Menschen im allgemeinen angewendet, insoweit dieser zu dem wahrhaften Wohle des ganzen Menschen führt. Die Seligkeit des inneren Herzens steht am Beginne eines solchen Lebens. Die in der Herrlichkeit geoffenbarte Seligkeit, welche ein jeder Auserwählter gemäß seinem einzelnen Berufe einnehmen wird, steht am Ende.

In eben so großartigen Zügen beschreibt der gottbegeisterte Sänger nun, wie der Mensch aus der Sünde heraus und trotz ihrer an den Geschöpfen emporsteigen kann zu Gott und zu seinem eigenen Frieden.

„Worin bessert der junge Mann seinen Weg? Damit, daß er Deine Worte befolgt.

Gottes Beistand führt den Menschen wirksam zum Ziele. Das hatte der Psalmist im vorhergehenden Verse durch sein Flehen ausgedrückt. Aber ist damit der Weg des Heiles genugsam gekennzeichnet? Keineswegs. Eigen ist wohl dem Menschen, was Gott ihm verleiht. Aber eigen ist ihm auch, was er selbständig aus sich heraus mitbringt. Sein Eigen und zwar ganz aus ihm selbst sein Eigen ist das Nichts als sein Ursprung. Daher wird alles, was ihm Gottes Güte schenkt, nur in der Weise sein Eigentum, daß es auch nicht ihm gehören, daß er es verlieren kann. Der Mensch kann fallen und er fällt leider oft genug. Sünde begeht er, wie die deutsche Sprache fein sagt, nämlich: zu Sühnendes. Der Mensch sündigt; und bewahrt in der Sünde selbst das Vermögen, durch den Beistand Gottes sich wieder aufzurichten. Er sündigt; und behält mitten im Akte der Sünde die Potenz, zu sühnen.

Das Mitleid, welches Gott dem Sünder schenkt, drückt der Psalmist mit äußerster Zartheit so ganz entsprechend mit dem Worte aus „adolescentior“. Wer hat nicht Mitgefühl mit dem Kinde, welches allein laufen möchte und, noch hat es kaum begonnen, schon fällt? So etwa stellt der vom Geiste Gottes erfüllte Sänger den Sünder dar. Als ein ohnmächtiges Kind; als ein „junger Mensch“ kommt er ihm vor, der keine Überlegung hat. Der Mensch ist umgeben von den sinnlichen Gütern. Er trägt in sich die Ungeduld, glücklich zu sein. Er fühlt in seinem Innern Herrscherkraft. Nun siehe da; er „streckt“ bei erster Gelegenheit „die Hand aus“, wie Gott von Adam sagt, „um zu genießen die Frucht,“ die sich ihm gerade darbietet. Er hascht nach eitel glänzendem Tand, um sich einen Augenblick daran zu erfreuen wie ein Kind; und denkt nicht daran, wie er dieses selbe Gut auch dann und zwar noch dazu um so dauerhafter besitzen kann, wenn er sich Zeit und Geduld

nehmen will, um es als Brücke für den Besitz des Ewigen zu benützen; wenn er es als Herrscher brauchen und nicht als Sklave von ihm gebraucht werden wollte. Ist es nicht rührend, wie David am Schlusse des Psalm sich selber als adolescentulus, als verächtlichen jungen Menschen bezeichnet, er, der König, der Prophet, der Sänger, der Greis am Ende seines Lebens; — nur weil er gefallen ist, nur weil er noch immer jeden Augenblick fallen kann, wenn die Hand des Allmächtigen ihn nicht stützt!

So mag der Sünder vor Gott treten, im Gefühle seiner Ohnmacht, seinerseits mit dem einzigen Grunde für das Erlangen der Verzeihung Gottes: „Er wolle seinen Weg fortan bessern." Die bloße Erinnerung an die Sünde wird ihn schon lehren, nur um so genauer nun die „Worte Gottes" zu behüten. Was der Psalmist früher „Zeugnisse", „Gebote", „Rechtfertigungen", „Ratschlüsse" genannt, das nennt er jetzt „die Worte des Herrn".

Anselmus hat uns in der oben erwähnten Stelle über den tiefen Grund dieser Bezeichnungen bereits im allgemeinen aufgeklärt: „Gott spricht die Kreaturen erst in sich" dicit prius creaturas in seipso) hatte er gesagt. Daher kommt es, daß dieselben bald Zeugnisse der Vollkommenheiten Gottes, bald Gebote seines heiligen Willens, bald Rechtfertigungen seiner stets heiligen Absicht, bald offenbarende Ratschlüsse seiner in sich selbst verborgenen Weisheit genannt werden; immer aber zu gegebener Zeit ausdrücken, was „vor der Gründung der Welt" im Innern Gottes verhüllt war.

Wie und wozu der Herr will, hat Er die Kreaturen innerhalb Seiner selbst gesprochen und so sind sie auch in der Hand Gottes Heilmittel und Stützen, um aus der Sünde zu Gott emporzusteigen; denn „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe".

In welcher Weise aber soll der Sünder an den Kreaturen sich aufrichten, um Gott zu suchen? Die äußeren Er-

scheinungen der einzelnen geschöpflichen Substanz, die Scheingüter, waren die Veranlassung seines Falles; — wieder die äußeren Erscheinungen sollen der Stab sein, an dem er emporsteigt.

Hat sich an der Substanz der Geschöpfe etwas geändert, als Gott sie zu Werkzeugen seiner strafenden Gerechtigkeit machte, als Er „die Erde verfluchte um des Menschen willen"? Gewiß nicht! Aber anders wurde ihre äußere Erscheinung im Verhältnisse zum Menschen. Die in sich immer unveränderliche Substanz der Geschöpfe offenbarte nun ihr Vermögen, auch solcher einzelnen Wirklichkeit zu dienen, vermittelst deren der Mensch „sühnen" konnte. Der Erdboden blieb Erdboden; aber nur zwangsweise, getrieben durch harte Arbeit, giebt er nun seine nährenden Früchte. Die Geburt blieb Geburt; aber unter Schmerzen erfolgt sie jetzt. Das Leben blieb Leben; aber die Lebenszeit hat jetzt, soweit es den Körper angeht, ein Ende.

„Durch das Holz sind wir Sklaven geworden," singt die Kirche am Passionssonntage, und „durch das Holz werden wir frei". Was Anlaß zur Sünde geboten hat, das bietet jetzt Anlaß zur Buße. Das Vermögen für das Sein, die Substanz, bleibt in den Dingen dieselbe; aber Gott als Grund verknüpft damit solche Einzelnheiten für die Wirklichkeit, daß wohl das betreffende Ding substantiell dasselbe bleibt, aber anstatt daß es anzieht, im Bereiche der Natur abstößt. Deshalb kann der königliche Prophet fortfahren:

„In meinem ganzen Herzen habe ich Dich gesucht; entferne mich nicht von Deinen Geboten."

Wahrlich; dann sucht man Gott mit ganzem Herzen, wenn man auch mitten in den Strafen der Sünde nicht auf diese letzteren achtgiebt, sondern nur nach dem sucht, der aus reiner Barmherzigkeit dem Sünder erlaubt, in dieser Zeit seine Sünden zu büßen und somit die Krone der Vollkommenheit nicht bloß als ein Almosen zu erhalten, sondern als

„Krone der Gerechtigkeit". Oder wo soll denn das Herz dann noch sein, was soll es anderes suchen, als Gott selbst, wenn die nackteste Armut es mit Freude erfüllt; wenn mitten in der Verachtung vor der Welt, wenn mitten in Hohn und Spott es vollauf jubelt; wenn Krankheit nur die Hände falten lehrt, um Gott das Opfer des eigenen Leibes zu bringen? So zeigen die Geschöpfe erst, wie sie „Worte Gottes", wie sie „in Gott gesprochen sind"; denn selbst ihr Wechsel in der äußeren Erscheinung führt zum ewig Beständigen; ihr Wandel giebt Halt; das Vergehen derselben nährt die Unsterblichkeit. So mag der Sünder an den Geschöpfen als an „Worten Gottes" emporsteigen: dadurch nämlich, daß er Leid und Freud gleichmäßig als Boten Gottes begrüßt; daß er am Gelde als an einem Geschöpfe Gottes sich in demselben Grade freut, gleichviel ob er nun es hat oder ein anderer; daß er mit dem Psalmisten ausruft: „Ich will Gott preisen zu jeder Zeit."

Glücklich sind dann die Folgen der Sünde, wenn der Sünder in dieser Weise „seinen Weg bessert" und durch die Strafe selbst geführt wird zu höchster Wertschätzung der göttlichen Macht.

Dann wird er nicht aufhören zu flehen: ne repellas me a mandatis tuis. Denn was ist am Ende immer der letzte Grund der Sünde? Die gefallenen Engel glaubten, in den Anblick ihrer Schönheit versunken, so große Schönheit und so gewaltige Macht sei für die Kreaturen und ihre Entwicklung etwas Notwendiges; Gott werde nimmermehr sein eigenes glänzendes Werk in die bitterste Häßlichkeit verkehren; das erlaube seine Liebe nicht. Adam meinte, um des Genusses eines Apfels willen werde doch Gott nicht ein so vollkommenes Geschöpf wie ihn in den Tod schicken.

Hier liegt der größte Feind unserer Vollkommenheit vor uns. Haben wir eine gewisse Stufe erklommen, sind wir gar etwas geworden in der Kirche Gottes und haben hie und da Gutes gewirkt, so schleicht sich unbemerkt der

Gedanke an den eigenen Wert in die Seele. Man meint, Gott könne ein solches Geschöpf nun gar nicht mehr entbehren. Man vergißt, je mehr Gaben man hat, mit desto größerer Inbrunst zu flehen: **Ne repellas me a mandatis tuis.**

Im Augenblicke hat Gott die Geister in die Tiefe gestürzt. Sie dienten mit ihrer Sünde unbewußt einer höheren Notwendigkeit. Nichts ging durch sie Gott verloren. Gott hat Adam zum Tode verurteilt gleich nach dessen Sünde. Gott verlor nichts am Paradiese, Er verlor nichts am Dienste des Menschen. Nein; die Sünde des Menschen war vielmehr diesem unbewußt nur die Gelegenheit zu höherer Offenbarung der göttlichen Macht und Herrlichkeit. Christ! Je weiter du dir scheinst gekommen zu sein in der Tugend oder in der Gelehrsamkeit und Weisheit; je gleichgültiger du dir vorkommst gegen alles Vergängliche; desto mehr falte deine Hände und sage: **Ne repellas me a mandatis tui**. Denn desto mehr hast du Grund, Gott um seinen Beistand dazu anzuflehen, daß nur immer sein Wille an dir geschehe.

Der Herr ist durchaus frei. Die Welt, das Universum ist nichts als ein Ausdruck der Freiheit Gottes. Er kann schaffen und nicht schaffen; Er kann das schaffen oder jenes schaffen; Er kann bis zu dem Grade schaffen und nicht bis zu einem anderen. Die größte von Ihm verursachte Vollkommenheit kann Er verlassen, so daß sie fällt. Es besteht für Ihn keinerlei Notwendigkeit, ihr die Endvollendung zu geben. Nur wenn du immer mehr dein Nichts beachtest und deshalb immer mehr Gott, deine einzige Stütze, liebst; — nur wenn ohne Aufhören dein Herz in jener Gesinnung ist, welche die Worte des Psalmisten verraten: **ne me repellas a mandatis tuis**; erst dann und insoweit bist du sicher, daß „dein Weg sich bessert".

„In meinem Herzen halte ich verborgen Deine Aussprüche; damit ich vor Dir nicht sündige."

Damit beschreibt der Psalmist die nächste Folge davon, wenn der Herr die Seele nicht von seinen Geboten zurückstößt, sondern sie mit Kraft und Weisheit vom Innern ihres Herzens selber aus lenkt. Nicht vermittelst der Kreaturen, auch nicht der höchsten, tritt Gott in die Seele, sondern Er weiß ohne Vermittlung das Thor des Herzens, nämlich des innersten geistigen Willens, zu öffnen und von da aus Freude, Friede und Gerechtigkeit sogar in den Sinnen und in der leiblichen Natur des Menschen zu verbreiten. Ein neues Leben beginnt dann, von welchem die Seele ähnlich wie für das leibliche Leben kraft der inneren Einwirkung Gottes das erste Princip innerhalb ihrer selbst hat. Es ist jenes Leben, welches Paulus beschreibt mit den Worten: „Die Liebe ist ausgegossen in euere Herzen durch den heiligen Geist, der da in euch ist.“ Jene Freude erblüht der Seele, von welcher der heilige Geist in den Sprichwörtern sagt: „Das Herz, welches kennt die Bitterkeit seiner Seele, in dessen Freude mischt sich nichts Fremdes.“

Das Herz kennt die Bitterkeit der Seele, wenn es das einzige Übel darin erblickt, losgelöst zu sein von den Geboten Gottes. Nichts Fremdes mischt sich dann in ihre Freude. Denn wie sollte etwas Fremdes darein fließen, wo der erste Urgrund, der Urheber alles dessen, was im positiven Sinne eigen ist, souverän wirkt! Wie sollte da etwas Fremdes Zutritt haben, wo allein die Furcht herrscht, Gott, der Schöpfer, könne fernbleiben. Nur das eigene Wohl, das eigene Glück kann da maßgebend sein, wo das volle Wohl, das Glück dem Wesen nach, die Richtung giebt.

Eine solche Seele ist unabhängig von außen; denn weder dem äußeren Glück noch dem Unglück steht es frei, sie zu bestimmen. Alles, was in sie tritt, ordnet sich der unbeschränkten, nur vom eigenen Willen abhängigen Einwirkung und Bestimmung Gottes unter. Alles wird Werkzeug zum Wohle des Geschöpfes. „Alles für euch, sowohl Kephas, wie Paulus, wie Apollo.“ Diese Worte Pauli kann die so geleitete

Seele, in der die „Worte Gottes“ in verborgener Stille betrachtet werden und wirken, auf sich selber anwenden. Alles, was ihr geschieht, wird in ihr eine Leiter zur Erreichung ihres endgültigen Wohles, ein Vermögen, das voll und ganz zu ihrer Verfügung steht.

Gottes Wesen erscheint dieser Seele ferner wie je; denn sie ist mehr wie je von ihrer Ohnmacht überzeugt. Aber Gottes Einwirkung ist desto inniger mit ihr verbunden; denn nur kraft ihrer kann sie so recht deutlich ihre eigene Ohnmacht sehen, macht ja das Licht den Abgrund nur sichtbarer. Eben weil Gott durch seine Allgewalt und nur mit Rücksicht auf seine Güte in der Seele unmittelbar deren eigenste Bestimmung wirkt, verborgen vor allem Äußeren, nämlich vor allem Geschöpflichen; eben deshalb steht die Seele vollständig frei da von jeder Abhängigkeit nach außen. Die Idee des Verstandes selber und die Sinne werden vor ihr nur Vermögen, welche sie nach ihrem Zwecke, d. h. gemäß ihrem Wohle gebrauchen und verwenden kann.

Deshalb ist dies aber auch der beste Schutz gegen die Sünde. Wie soll die Sünde, die nur dadurch entsteht, daß die äußere Erscheinung der Dinge für sich allein im Willen des Menschen maßgebend wird, da Zutritt haben, wo das Innere des Willens angefüllt und bestimmt ist durch die ewige Allmacht! Eine solche Seele tritt, wie der Heiland sagt, in ihr heimliches, vertrautes Kämmerlein, nämlich in sich selbst; und betet da zum Vater, der im Himmel ist. Sie macht ihre Gerechtigkeit nicht vor den Menschen, daß sie gesehen werde von ihnen. Sie thut ihren Mitmenschen nicht deshalb etwas Gutes, damit sie geehrt und gerühmt werde vor denselben. Ihre Linke weiß nicht, was die Rechte thut. Ihr gutes Werk ist im Verborgenen und der Vater, der allein sieht in dieses Verborgene, wird ihr vergelten. Sie hat gethan, wie der Psalmist hier sagt: „In meinem Herzen halte ich Deine Aussprüche verborgen und so sündige ich nicht.“

Ist deshalb dieses Verborgene unthätig? O nein. Es erleuchtet den Verstand; es lenkt die Zunge; es ersetzt Ehre und Reichtum; es durchdringt den ganzen äußeren Menschen; es verleiht Beharrlichkeit. Das zeigen die nächsten Verse.

„Gepriesen seiest Du, o Herr: lehre mich Deine Rechtfertigungen."

Der heilige Sänger bleibt in seinen Aussprüchen sich immer gleich. Im Psalm 66 hält er dieselbe Reihenfolge bei. „Der Herr erbarme sich unser und Er gebe uns seinen Segen; sein Antlitz leuchte über uns und Er erbarme sich unser: Damit wir erkennen auf Erden Deinen Weg und in allen Völkern Dein Heil." **Deus misereatur nostri et benedicat nobis; illuminet vultum super nos et misereatur nobis; ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum.** Das Erbarmen Gottes, welches unser Herz zu Ihm bekehrt, geht voran der Erleuchtung der Vernunft und diese ihrerseits macht, daß sein Erbarmen sich ausdehnt über alle unsere Fähigkeiten; nicht nur über die Vernunft als ein reines unbewußtes Vermögen, sondern auch insoweit dieselbe das Licht ist, welches den Sinnen den Weg zeigt, auf daß nun die Pfade des Herrn vor unserer ganzen Natur offen liegen und wir sein Heil in allen Verhältnissen wirken. So sagt ja auch der Apostel an die Epheser, „daß die Augen eueres Herzens erleuchtet seien."

Das Herz, der Wille geht vorher und das Licht der Vernunft folgt. Nicht von außen her beginnt das Einwirken Gottes. Von daher beginnt die Kreatur in den Menschen zu treten. Sie wirkt zuerst auf den Körper, durch diesen auf die äußeren Sinne, vermittelst dieser auf die inneren ein und bahnt sich so den Weg bis zum Verstande. Gott aber nimmt Platz zu allererst im „Herzen", erleuchtet von da den Verstand und bewegt vermittelst dessen die Sinne und die übrigen Organe. „Dem Verlangen seines Herzens bist du zuvorgekommen," singt deshalb der Psalmist im 20. Psalm. Das hat darin seinen Grund, weil Gott

es bewirkt, daß der Mensch selber versteht, daß er selber schaut, selber hört und sich bewegt. Bleibt der Wille, wie z. B. bei der Sünde, im Zustande des Vermögens, ohne daß Gott thatsächlich bestimmend darin wirkt; so bleibt auch das Verstehen, das Wollen und alle anderen Thätigkeiten nur im Vermögen, dem einzelnen Menschen selbständig zuzugehören; in der thatsächlichen Wirklichkeit ist dies alles von außen als dem bestimmenden Elemente abhängig. Belebt aber die göttliche Macht im einzelnen Akte den Willen, so handelt der Mensch auch thatsächlich selbständig. Ihm selbst und seinem eigenen Wohle dient dann seine Einsicht; ihm und seinem Wohle dient sein Sehen und Hören; ihm und seinem Wohle dient alle seine Thätigkeit.

Wo soll da Grund sein, für die Freiheit zu fürchten? Kann denn der Künstler durch seinen Einfluß dem Kunstwerke einen Vorzug nehmen. Er kann es nur vervollkommnen. Gott aber hat kein größeres Kunstwerk geschaffen, wie den freien Willen. Und gerade deshalb ist derselbe ein so großes Kunstwerk, weil kein Geschöpf, auch nicht der eigene Willensakt es von sich aus positiv vollenden kann; vielmehr alle Geschöpfe insgesamt in den einzelnen Fällen nur immer unter der voraufgehenden Thätigkeit der ersten Ursache zur Vollendung des Willens etwas beizutragen vermögen und zwar stets nur wie Werkzeuge unter der Bestimmung dieser ersten Ursache.

Alle jene allgemeinen Vermögen, wie die Substanz in den Dingen, wie die Vernunft in den vernünftigen Wesen, können nur von der ersten Ursache, die allein ohne Einschränkung Wirken und Leben ist, bethätigt werden. Und selbst von diesen allgemeinen Vermögen unterscheidet sich der freie Wille noch dadurch, daß diese als Vermögen, bevor die erstwirkende Ursache eingreift, im Bereiche der Potenz eine bestimmte Seinsstufe und Form haben: die Substanz nämlich in der substantialen Form, die Vernunft in der Idee; — der Wille aber bleibt allgemein, soweit er auch immer Ver-

mögen ist. Die erstwirkende Ursache prägt kraft ihres Einwirkens und zugleich mit demselben im einzelnen Falle auch immer die bestimmte Form mit ein und macht diese dem Vermögen zu eigen. Das geschieht dadurch, daß der Wille nicht nur auf das allgemeine Gut gerichtet wird und kraft dessen sich selber richtet; sondern damit zugleich auf ein besonderes beschränktes, welches das Mittel abgiebt zur Erreichung des allgemeinen.

Deshalb rührt aber nun auch vom Willen alle andere Bestimmtheit im Wirken her und prägt sich von da in die übrigen Potenzen ein. Nichts ist so bestimmt und kraftvoll thätig, wie der Mensch, der da weiß, was er will; der da unter dem bewirkenden Einflusse der ersten Ursache nun auf ganz bestimmte Wege zuvörderst die Vernunft leitet.

Somit kann der Psalmist mit Recht sogleich hinzufügen: „Lehre mich Deine Rechtfertigungen.“ Die Vernunft wird vom himmlischen Lichte erleuchtet, damit sie überall sehen kann, wo der schmale Pfad für sie hinläuft und das enge Thor sich findet. Der in Gott gekräftigte und belebte Wille neigt zu allererst die Vernunft dazu, daß sie in allem, was von der Vorsehung kommt, Gott preise und daß sie immer danach dürste, die Heimsuchungen Gottes, unter denen der Mensch „seine Wege bessert“, zu erfahren; mag dies auch dem fleischlichen Menschen, der den äußeren Dingen in voller Abhängigkeit dienen möchte, noch so viel kosten. Da heißt es immer: „Gepriesen seiest Du, o Herr, lehre mich noch weiter Deine Rechtfertigungen.“ Der beste Beweis jedoch, daß der Mensch dies nicht nur mit der Zunge spricht, sondern daß die lebende Kraft Gottes im Innern wirkt, ist das freie Bekenntnis, der freie Preis Gottes vor den Menschen.

„Mit meinen Lippen habe ich alle Urteile Deines Mundes ausgesprochen.“

Das hat Paulus bewiesen, der da sprach: „Das Wort Gottes ist nicht angebunden.“ Das bewiesen die Apostel,

denen der hohe Rat der Juden verboten hatte, Christum zu predigen und die es trotzdem thaten: „Wir können von dem, was wir gehört und gesehen haben, nicht schweigen;“ so bekannten sie. Der Apostel giebt die allgemeine Regel: „Im Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit; mit dem Munde aber geschieht das Bekenntnis zum Heile.“ (Rom. XI.)

Herrscht derjenige bestimmend im Innern des Willens, der da alle Kreaturen „in sich selber zuerst gesprochen hat“; so erhält auch der Wille die erforderliche Kraft, um vorzudringen bis zum äußeren Bekenntnisse.

Doch bezeichnend sagt der Psalmist: „Alle Urteile Deines Mundes habe ich ausgesprochen.“ Wie kann doch der Mensch alle Urteile des Mundes Gottes auf seinen Lippen haben? Der Psalmist führt damit den Menschen aus dem Stande der Sünde hoch, sehr hoch hinauf. Dasselbe, was Gott „in Sich spricht“, das soll auch der begnadigte Sünder sprechen. Was bedeuten die „Urteile Gottes“ anderes als das, was in der Welt geschieht; und der „Mund Gottes“, was soll er anderes sein, als der göttliche Wille, von welchem alles Geschöpfliche ausgeht!

Der Mensch wird „in seinen Lippen“ eins mit dem göttlichen Willen, wenn er in flehentlichem Gebete seine Lippen öffnet und seine Gleichförmigkeit mit dem ausdrückt, was Gott will. Das ist ja immer der tiefste Grund aller Gebete: „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.“ Und wenn der Mensch um einzelne Güter bittet, so geschieht es, damit er zugleich mit Gott dieselben „ausspreche.“ Wunderbare Gewalt im Gebete! Gebet ist gewissermaßen Gebot. Wir beten mit dem Imperativ. Etwa weil wir eine Gewalt ausüben möchten über den Willen Gottes? Keinesfalls. Aber Gott, der in unserem Willen thront und von da aus unsere Gedanken lenkt und unsere Lippen öffnet, wie der Psalmist sagt: „Herr! eröffne meine Lippen;“ — Gott giebt uns das Gebet um ein bestimmtes, einzelnes Gut ein, damit wir an seiner Allmacht gleichsam

teilnehmen. Die ewige Liebe will ihre Allmacht nicht zeigen, außer in Verbindung mit dem Vermögen der Kreatur. Die Kreatur selber soll dadurch, daß sie ihr Vermögen zu empfangen für sich oder für andere im Gebete offenbart, in ihrem Bereiche Ursache sein für die Verleihung des gewünschten Gutes.

Was kann erhabener sein? Der sterbliche hinfällige Mensch öffnet seine Lippen und die Urteile des Mundes Gottes entquellen denselben. Ehe sie noch in der Schöpfung vollendet, ehe sie geschaffen sind, spricht sie der Mensch aus. Er befiehlt im Gebete, es regne; — und es regnet. Er befiehlt im Gebete, daß der Blinde sehe; — und dieser sieht. Er befiehlt im Gebete, daß der Hungrige Speise erhalte; — und die Speisen erscheinen. Eins ist der Betende im Willen mit der Vorsehung Gottes; eins ist er mit Ihm in seinem ausgesprochenen Worte; dieselbe Wirkung folgt dem Worte da oben und dem Worte hier unten.

Ist es denn möglich, daß die Liebe Gottes so weit gehe? Sie geht noch weiter.

„Auf dem Wege Deiner Zeugnisse habe ich mich ergötzt; wie man sich nur ergötzen kann an allen Reichtümern."

Der Sünder, der eben noch flehte, seinen Weg bessern zu dürfen, erhält nicht nur hier auf Erden Gelegenheit zu sühnen, was er verbrochen. Es senkt sich nicht nur die Liebe Gottes in sein Herz und macht dasselbe fähig, selbständig an der Besserung zu arbeiten. Nicht nur seine Vernunft wird von dem eigenen Innern heraus in verborgener, geheimnisvoller Weise erleuchtet und seine Lippen in Gleichförmigkeit mit den göttlichen Ideen gelenkt. Noch mehr thut der Herr in der Liebe zu seinem Geschöpfe. Dem letzteren wird die Buße eine Freude. Die „Zeugnisse des göttlichen Willens", die als Strafe der Sünde am Beginne so hart erschienen, werden unter dem beseligenden Einflusse der Liebe Gottes süß wie Honigseim. Mehr wie die Welt sich freuen kann an

all den vergänglichen Gütern, ergötzt sich der Sünder nun am Kreuze, das ihm Gott auflegt. Hören wir den Apostel jubeln: „Ich freue mich meiner Ketten;“ und den heiligen Jakobus: „Brüder, erachtet es als alle Freude, wenn ihr in mannigfache Versuchungen fallet;“ und den Herrn selber: „Lernet von mir, wie ich sanftmütig bin und demütig von Herzen und ihr werdet den Frieden finden in eueren Seelen, denn meine Bürde ist leicht und mein Joch ist süß.“

Hatte doch schon der fromme König Ezechias gesagt: „Alle meine Bitterkeit ist im Frieden,“ und der Psalmist (Ps. 108.): „Und Du, o Herr, mein Herr, mache mit mir, wie es Dir gefällt; verherrliche Deinen Namen, denn süß ist Deine Barmherzigkeit,“ und ebenso: „Gemäß der Menge meiner Schmerzen haben Deine Tröstungen meine Seele erfreut.“

Vor den Augen einer so von Gott geführten Seele nimmt die Welt mit allem, was in ihr ist, eine andere Gestalt an. Sie entkleidet sich aller ihrer sichtbaren Formen und nackt steht sie da; bereit, jede Hülle, jede Erscheinung anzunehmen, die der göttliche Wille ihr geben möchte. Das schnöde Gold erscheint nicht mehr als den Sinn anlockend. Die Seele wirft es entweder ganz von sich fort oder wendet es in der Weise an, wie der Wille Gottes sich offenbart. Die Gesundheit erscheint nicht mehr als einzig wertvoll. Die Krankheit wird ebenfalls ersehnt, gerade wie Gott es vorschreibt. Es geht das Wort des Psalmisten in Erfüllung (Ps. 17.): „Es ist bewegt worden und es erzitterte die Erde: die Fundamente der Berge sind erschüttert und erregt; denn der Herr hat ihnen gezürnt; und offenbar wurden die Fundamente der Erde.“ Was da in den Kreaturen das Fundament bildet, das liegt offen vor; die Gleichgültigkeit nämlich der inneren Substanz gegen alles Einzelsein und gegen alle und jede einzelne Verwendung. Der Schein des Geldes blendet da nicht mehr und die Schönheit des Körpers lockt nicht mehr. Der Wille bestimmt den einzelnen

Zweck. Der Wille verfügt frei und aus sich selbst heraus bringt er die Freude hervor. Er sucht sie nicht in den Kreaturen; er giebt davon den Kreaturen. Er verleiht ihnen jene Ruhe und Unveränderlichkeit in sich selber, die sie außen stets vermissen. Was einmal die Seele, welche so weit fortgeschritten ist, wirksam gewollt hat, das findet sie unverletzt und ungestört wieder in der Ewigkeit.

Gott ist in ihr. Auf Grund der göttlichen Einwirkung bestimmt sie, ohne von äußerlichen Erscheinungen beeinflußt zu werden, das Schicksal der Kreaturen. Den Reichtum findet sie innerhalb ihrer selbst, in der Allmacht Gottes. Mehr von außen dazu erhalten kann sie nicht. Nur daran teilnehmen lassen kann sie die Kreaturen, die in sie eintreten. Ihr Eigentum werden diese dann. Nicht als fremde treten sie ein, sondern als freigewählte Mittel und Werkzeuge des eigenen Wohles der Seele. Glücklich die Seele, die vom Herrn so hoch erhoben wird, daß sie wirklich und im edelsten Sinne des Wortes freie Herrscherin der Kreaturen wird und einzig ihre Freude an der Unabhängigkeit in Gott, dem Quell all ihres Glückes hat. Glücklich aber auch die Kreaturen, die in eine solche Seele eintreten als „Zeugnisse" der göttlichen Macht, als eben so viele „Rechtfertigungen" seiner weisen Fügung.

„In Deinen Geboten werde ich mich üben: und Deine Wege will ich betrachten." Welch heilige Übung in solchen Geboten, wo von allen Seiten Gott und seine Wirkungen erscheinen! „Jede Kreatur seufzt und ist in Geburtsschmerzen bis annoch; in der Knechtschaft der Sünde ist sie, aber nicht aus eigener Neigung, nicht infolge ihrer Natur. Sie wird aber auch einst auferstehen in der Freiheit der Kinder Gottes und wird befreit werden vom Elende der Knechtschaft." So sagt der Apostel (Röm. 8.).

In den Seelen der Kinder Gottes, die da ernst nach ihrer „Besserung", nach ihrer Vollendung streben, vollzieht sich bereits diese Auferstehung der Natur. Der Mensch

gebraucht da die Kreaturen nicht mehr nach deren zufälligem Erscheinen, zu dem so viele fremde Ursachen mitwirken. Er gebraucht sie gemäß dem innerlich ihn bewegenden Willen Gottes. Das ist aber eben derselbe Wille, der die Kreatur selber ins Dasein gerufen. Das ist derselbe Wille, der ihnen ihre eigenste Natur gegeben. Da finden sie also ihre erstbewirkende Ursache, das allmächtige Wissen Gottes, aus der ihr ganzes Sein fließt. Da ist jene hohe Einheit schon da, nach welcher jede Vielheit mit Notwendigkeit strebt. Jene Ruhe besteht, wo Fülle ohne jeden Mangel, das ureigenste Sein ohne Nichtsein, wo ein jedes Ding am meisten sein eigen ist und trotzdem in Gottes Sein das eine dem anderen eigen zugehört.

Durch die menschliche Seele ruft der Urheber des Alls seine Naturen zu Sich zurück. Das ist die „Übung" des vervollkommneten Menschen. Er soll, wenn er die Quelle aller Freude und alles Ergötzens in sich hat, dieselbe ausgießen über die Geschöpfe, daß diese sprossen und Frucht bringen unmittelbar in die Ewigkeit hinein. Verdienste soll er sich erwerben durch den Gebrauch der Geschöpfe, auf daß diese selben Geschöpfe, die er jetzt in seinem Geiste innerlich „in die Ruhe Gottes" (Hebr. 4.), „in den ewigen Sabbath" einführt, auch in der Herrlichkeit seine äußere unvergängliche Krone bilden. Jedes Geschöpf, das er so gebraucht, gemäß dem Willen Gottes nämlich, wird ihm die Erhebung aus der Sklaverei der Sünde, welcher es nun unterliegt, reichlich vergelten durch unsterblichen Ruhmesglanz beim Dreieinigen in der Ewigkeit.

Hier gilt das Wort des Apostels: „Sei es, daß ihr esset oder trinket oder was ihr auch immer anderes thut, sagt immer Gott sei Dank." Nimm auch das geringste, was das tägliche Leben dir bietet, das allergewöhnlichste, nimm es so an und übe dich darin und gebrauche es in der Weise, als ob die göttliche Vaterhand es dir unmittelbar vorlegte. Alles das tritt ein in die „Wege Gottes", die du erwägen

sollst. Trenne nichts von Gott; auch nicht das Essen und Trinken, auch nicht den Schlaf und die Erholung. Denn überall und immer sollst du „dich üben in den Geboten Gottes", d. h. im guten Gebrauche der dir von Gott gebotenen Geschöpfe und sollst du ohne Unterlaß betrachten die Pfade des Ewigen.

Du wirst dich dann immer mehr erfreuen daran, wie weise und liebevoll Gott alles einrichtet und wie Er die Führung deiner Seele in allen einzelnen Verhältnissen so übernimmt, daß Er immer gerecht erfunden wird in dem, was Er thut:

„In Deinen Rechtfertigungen will ich betrachten: ich werde nicht vergessen Deiner Worte."

In diesen Worten macht uns der Psalmist noch auf eine Gefahr aufmerksam, zu deren Vermeidung der Herr durch sein Einwirken auf das Innere unseres Herzens ebenfalls die Kraft giebt. Es ist ein trauriger, aber — und das kann gar nicht geleugnet werden, — ein ganz allgemeiner und noch dazu ein durchaus eigentümlicher Fehler der menschlichen Natur: der Mensch vergißt. Er vergißt die ihm gespendeten Wohlthaten, er vergißt seinen Schöpfer, er vergißt das Heil seiner eigenen Seele. Will der Mensch in diesen Fehler nicht fallen, sondern beständig eingedenk bleiben der Gebote Gottes, so soll er in der Tiefe des Herzens recht oft betrachten, wie Gott ihn geführt hat. Dieses Mittel wandte Moses an, um die Israeliten in der Treue gegen ihren Gott zu erhalten. Er rief ihnen bei jeder Gelegenheit die Großthaten ihres Gottes zurück, wie Er sie so wunderbar aus Ägypten geführt hat; wie sie trockenen Fußes durch das rote Meer gegangen; wie unter Donner und Blitz der Herr auf Sinai herabgekommen ist und die zehn Gebote gegeben hat. Moses erinnerte sie an ihre wunderbare Ernährung in der Wüste, an ihre siegreichen Kämpfe gegen die Feinde, an die grauenvolle Bestrafung der Gotteslästerer. „Das sollen die Väter den Kindern

erzählen bis in die spätesten Geschlechter; wie ein Merkzeichen soll es vor ihren Augen stehen, auf die Hand sollen sie es sich schreiben, um es immer gegenwärtig zu haben."

So oft waren wir versucht zu murren, wenn Gott nicht zu erfüllen schien, worum wir baten; oder wenn Er unsere Absichten vereitelte! Aber wie oft haben wir auch nachher Gott gedankt, daß Er mit uns gerade so verfuhr!

Erst später erkannten wir, daß wohl Gott unsere Bitten erhört, aber nicht in jener Weise, wie wir es in unserer Kurzsichtigkeit wollten, sondern weit herrlicher. Immer hat die Erfahrung seine heilige Weisheit „gerechtfertigt". Daran denken wir, wenn es wieder vorkommen sollte, daß unsere heißesten Gebete scheinbar keine Erhörung finden. Erinnern wir uns dann an die Vergangenheit und seien wir überzeugt, daß wir wohl, soweit wir bei uns es denken können, um Brot bitten, daß aber in Wahrheit, was wir wollen, ein Stein für uns ist; daß wir wohl, soweit wir es verstehen, um einen Fisch bitten, aber in Wahrheit dies für uns ein Skorpion wäre. Der himmlische Vater aber giebt seinen Kindern keinen Stein anstatt Brotes. Er giebt ihnen keinen Skorpion anstatt eines Fisches. Auf der Höhe der Ewigkeit schaut Er am allerbesten, welcher Pfad allein uns zum Frieden und zur wahren Glückseligkeit führen kann. Erwägen wir stets, daß „Er immer als gerechtfertigt dagestanden in dem, was Er gethan"; gerechtfertigt durch seine Weisheit und seine Macht; und „vergessen wir dann nicht, immerdar seine Worte zu behüten".

Aber der Psalmist will noch mehr damit sagen. Was hat ein solcher adolescentior, ein solches Kind, doch zu fordern vom Herrn Himmels und der Erde! Der Sünder, der da seinen Weg verfehlt und weder außer sich noch in sich eine Leuchte hat, welche den richtigen Weg zeigt, denn er hat sie freventlich selber ausgelöscht; wie kann er dem Herrn den Weg vorschreiben wollne, auf dem er „gebessert" werden soll! Daß er nicht bereits zu Grunde gegangen ist,

dafür muß er fortwährend Gott danken und mit Freuden muß er alle Schickungen seiner Weisheit annehmen, als eben so viele Beweise, daß der Herr in Gnaden ihn angesehen.

Ist der Sünder eine Zeit lang der Führung des Herrn gefolgt, hat er sich erziehen lassen durch Opfersinn und Abtötung seiner Sinne; er soll nur nicht nach und nach darin müde werden. „Geduld ist euch sehr notwendig," ermahnt der Apostel die Hebräer, „damit ihr den endlichen Frieden erhaltet. Denket an euere früheren Werke. Euere Güter hat man euch geraubt und ihr habt das mit Freuden ertragen. Verliert nicht durch vorschnelle Ungeduld so großen Lohn. Wartet ein wenig; Er ist nahe. Der da kommen soll, Er wird kommen und wird nicht zögern."

Das ist die größte Wirkung, welche der in unserem Herzen thronende verborgene Gott vermittelst der geheimnisvollen Bestimmung unseres Willens hervorbringt. Was nützte es, wenn aus dieser Bestimmung im Willen wohl Licht in den Verstand flösse, Leben auf die Lippen, Freude in den ganzen Menschen; wenn dabei jedoch nur eine Zeit lang „die Übung dauerte" im guten Gebrauche der Naturen des Herrn! „Der da beharrt bis ans Ende, wird gerettet werden," sagt der Heiland. Und wenn jemand einen Augenblick vor seinem Ende, nach dem Ausdrucke des Apostels „die Geduld verliert"; so ist sein ganzes, wenn auch langes, wenn auch tugendreiches Leben ohne Zweck.

Deshalb betrachtet der Psalmist diese Frucht der Einwirkung des Herrn im Innern des Willens, die Verleihung nämlich der Beharrlichkeit und des beständigen Andenkens an die göttlichen Wohlthaten, als das Ende der Heiligung, soweit diese letztere unmittelbar dem verborgenen Wirken Gottes innerhalb des Willens gedankt wird. Es verursacht, „daß die Rechtfertigungen Gottes unaufhörlich Gegenstand der Gedanken sind und daß die Seele nicht vergißt der Worte des Herrn."

Der Urgrund alles Guten begnügt sich nun aber nicht,

allein und unmittelbar, im Verborgenen und in einer der Seele selber unbewußten Weise sie zu bestimmen. Er gießt auch über die Geschöpfe sein heiliges Licht aus, daß sie in seinem Geiste auf die Seele einwirken und daß sie derselben die in ihr befindlichen Gaben Gottes nach und nach zum Bewußtsein bringen. Dies geschieht in der mannigfaltigsten Weise. Der Psalmist schildert es, soweit das allgemeine in Betracht kommt, in den folgenden sechzehn Versen.

„Gieb Deinem Knechte, was ihm zusteht, belebe mich: und ich werde Deine Worte behüten."

Was steht denn dem Knechte zu? Was soll der Herr ihm geben, auf daß er wahrhaft lebe und treu bleibe den Worten des Herrn? Vermögen nur und Fähigkeiten hat der Mensch. Sie sollen nach Gottes Willen durch die Geschöpfe von außen her bethätigt werden. Er hat ein Vermögen zu sein, die menschliche Substanz. Ihr steht zu, im allgemeinen oder überhaupt zu sein. Der Psalmist fleht, der Herr möge ihm das Sein verlängern. Diese selbe Substanz hat das Vermögen, zu leben. Der Psalmist fleht, der Herr möge alles so auf ihn einwirken lassen, daß ihm das wahrhaftige Leben bleibe. Bemerken wir wohl, wie schön hier alle scheinbaren Gegensätze vereinigt sind.

Der Psalmist betet, er will also eine Gunst; — und doch sagt er: Gieb Deinem Knechte, was ihm zusteht; als ob er es von Gott verlangen könnte. Er nennt sich „Knecht"; und fordert seinen „Lohn". Gott giebt nämlich nicht nur das wirkliche Sein, sondern auch das Vermögen, Sein zu empfangen. Er verleiht es, daß etwas als Lohn oder als Zustehendes erbeten werden kann. Die sinnlichen Kreaturen, die da auf Grund der göttlichen Freigebigkeit zur Bewahrung des Seins und des Lebens mitwirken, thun dies mit innerer, aber von Gott verliehener Notwendigkeit. Von Ihm, dem Herrn, also kann nur etwas verlangt werden kraft demütigen Gebetes; denn selbst das empfangende

Vermögen hat in Ihm seinen Ursprung. Nun geht der Psalmist gleich zu den verschiedenen Vermögen über.

„Nimm die Hülle von meinen Augen: und betrachten werde ich das Wunderbare in Deinem Gesetze."

„Als die Zeit gekommen war," sagt der Apostel in demselben Sinne, „daß Gott seinen Sohn in mir enthülle." Wie hatte Gott dem Paulus in Paulus seinen Sohn enthüllt? „Saul, Saul, was verfolgst du mich; hart ist es dir, gegen den Stachel auszuschlagen." Und die Hülle fiel vor den geistigen Augen des heiligen Paulus. Diese Worte und das Licht, welches vom Himmel aus um ihn wogte, waren die Geschöpfe, deren Gott sich bediente, um dem Apostel den eigentlichen Inhalt seines Herzens zum Bewußtsein zu bringen. Pauli Herz war schon längst, ihm selbst aber unbewußt, in den Banden Christi. Der Opfertod des unschuldigen Stephanus; das Gebet desselben für seine Feinde; die Tugenden der Christen; was er zudem hie und da vom Leben des Heilandes gehört hatte; das alles hatte sein Herz bewegt und ihm einen unabwehrbaren Stachel eingedrückt. Aber er wollte sich dies nicht eingestehen. Die Leidenschaft für das Gesetz zog die Hülle über das Herz. Bei den Worten, die vom Himmel zu ihm herabtönten, fiel diese Hülle, sein Herz stand offen vor ihm selber da: „Herr," sprach er, „was willst Du, daß ich thue."

Und das Wunderbare im Gesetze Christi ward ihm klar; er betrachtete es sein Leben lang. „Eine Hülle ist um euer Herz gezogen," rief er aus eigener Erfahrung den Juden später zu und ergriffen von dem Wunderbaren im christlichen Glauben sagte er im heiligen, inbrünstigen Verlangen danach, daß auch seine Brüder es sehen möchten und in tiefster Trauer über ihre Verblendung: „Ich möchte selber getrennt sein von Christo für meine Brüder dem Fleische nach;" damit diese auch einmal die Herrlichkeiten, welche das Gesetz Christi birgt, zu betrachten vermögen. Von wie

vielen Heiligen gilt das Wort des Psalmisten: „Nimm die Hülle von meinen Augen und ich werde betrachten das Wunderbare in Deinem Gesetze.“ Ein Blick, ein Wort; — und die Erde verlor ihre Anziehungskraft vor ihnen: sie konnten sagen:

„Ein Fremder bin ich auf der Erde: verbirg nicht vor mir Deine Gebote.“

Die Lehre des heiligen Thomas über die Grundbegriffe des Seins und Wissens ist in hervorragendster Weise wichtig für das Verständnis der geoffenbarten Wahrheiten. Im unmündigen Kinde ist kraft der Taufe die Tugend des Glaubens und ebenso ist sie im vollendeten Heiligen. Worin besteht der Unterschied? Die Gnade folgt der Natur und ahmt sie nach. Was die Idee im bloßen Vernunftvermögen ist, nämlich reines Vermögen, etwas Bestimmtes zu erkennen; das ist der Glaube im kleinen Täufling; das ist er da, wo die Werke fehlen, wann diese vorhanden sein müßten; das ist er mehr oder minder, wenn auch nicht voll und ganz im Leben der ganzen irdischen Pilgerreise. Er ist ein Vermögen in der Vernunft, aus übernatürlichen Beweggründen zu wirken. Die „verborgene“ Bestimmung, welche der erste Urgrund dem Willen einprägt, erfüllt zuvörderst die Vernunft mit Licht: und dieses Licht bleibt bestehen gemäß der Natur des Vernunftvermögens selber, auch wenn der Wille unter der thatsächlichen Bestimmung Gottes nicht wirkt, sondern fällt; es wird nur allmählich minder. Es kommt dem Gerechten bei jedem einzelnen Falle immer mehr in der Weise zum Bewußtsein, daß es dem Geiste noch immer tiefer gegenwärtig werden kann.

Je mehr aber mit Hilfe der Geschöpfe im Menschen die Hülle der Leidenschaften von den Augen fällt; je mehr das überwältigende Wunderbare in der göttlichen Weisheit durch die Einwirkung der Geschöpfe (immer vorausgesetzt die innere Einwirkung Gottes) ihm in das Bewußtsein tritt; — desto mehr strebt er von der Erde weg; desto mehr

verlangt er danach, den Schleier ganz zu lüften, den „Verborgenen“ und den geheimen Grund seiner Fügungen zu schauen. Er verlangt, in sich selbst einzutreten, damit er da sehe, wie die „Liebe Gottes in seinem Herzen ausgegossen sei“ und wie sie alle Potenzen in ihm als erster Grund in Bewegung setze. Die Geschöpfe helfen dazu; denn auch sie möchten zu ihrer Heimat. Und wenn sie jetzt von sich aus nur als „fremdartig“ einwirken und bei ihrem Gebrauche immer eine gewisse Zurückhaltung und Furcht in der Seele bedingen, so bringen sie doch eben damit dem gläubigen Gemüte zum Bewußtsein, es sei „ein Fremdling hier auf Erden“; und immer mehr und inniger verlangt dann die Seele nach jedem Schauen, wo in keiner Weise mehr die göttliche Weisheit ihre „Gebote verborgen“ halten wird. Dem allmählichen Bewußtwerden der Gebote und der Fügungen Gottes im Glauben wird das reine und volle Schauen folgen.

Deshalb ruft schon jetzt der Psalmist in heiligem Verlangen aus:

„Es sehnte sich meine Seele danach, zu verlangen nach Deinen Rechtfertigungen zu jeder Zeit.“

Nur die „Rechtfertigungen“ Gottes können ja die Seele hinüberleiten zu jenem Schauen. Nur die Geschöpfe, die da so von uns gebraucht und benutzt werden, wie sie in „Gottes Gerechtigkeit und Weisheit gesprochen worden“, machen uns gerecht. Nach ihnen verlangt der Gerechte aus voller Seele. Und wenn die schwache Natur sich einem solchen Verlangen nicht so recht anpassen wollte, so lebt doch im Willen und ist der Seele gegenwärtig die Sehnsucht, daß dieses Verlangen die ganze menschliche Natur und alle ihre Fähigkeiten durchaus erfülle. Dazu, zu der Nährung dieser Sehnsucht, müssen die Geschöpfe in jeder Weise mitwirken; sie müssen selbe dem Geiste immer gegenwärtig halten. Wie thun sie dies?

Da sind zuerst die Strafen, welche den Stolzen treffen:

„Gestraft hast Du die Hochmütigen: verflucht sind sie, die da abweichen von Deinen Geboten."

Wo sind die Riesen, heißt es im Buche der Weisheit (14.), „welche sich auf ihre Kraft und Klugheit verließen; die da jubelten im Vollbewußtsein ihrer Macht und den Armen unterdrückten? Verschlungen hat sie die Sündflut mit allen ihren Reichtümern." Und jedesmal später, wenn ein Großer der Erde sich über seines Gleichen erhob, Schande und Beschämung ausgoß über die Schwachen und Hilflosen, hat der rächende Arm des Herrn nie gefehlt.

„Nimm hinweg von mir Schande und Verachtung: denn Deine Zeugnisse habe ich durchforscht."

Von den Armen und Hilflosen wird eines Tages der Herr selber alle Schmach und Verachtung hinwegnehmen. Er wird alle ihre Thränen trocknen und sie mit Ruhm und Herrlichkeit krönen. Hier aber bereits auf Erden giebt ihnen Gott die Gnade, daß sie Schmach und Verachtung als Beweise der Barmherzigkeit Gottes ansehen und „sich rühmen in ihren Trübsalen". Was die Gerechten unter der Gewalt der Hochmütigen zu leiden haben, das führt ihnen einen Anteil an göttlicher Macht zu. Sie vertrauen dann um so fester auf ihren Herrn, „der da die Armen aufnimmt und Beschützer ist der Waisen." Die Fürsten der Hölle selbst können zusammensitzen und beraten, wie sie eine solche Seele von Gott trennen sollen; sie werden nur das Gegenteil erreichen. Unter dem Andrange aller Gewalten der Finsternis wird die glaubensvolle Seele die Macht ihres Gottes immer höher schätzen.

„Denn Fürsten saßen zusammen und beratschlagten gegen mich: Dein Knecht aber übte sich in Deinen Rechtfertigungen. Denn meine beständige Betrachtung auch sind Deine Zeugnisse: und mein einziger Rat sind Deine Rechtfertigungen."

Die Seele streitet nach dem Worte des Apostels „gegen Fürsten und Gewalten, gegen die Lenker und Leiter der

Finsternisse dieser Zeit; sie kämpft gegen die Bosheit der Geister um der himmlischen Herrlichkeit willen". Alle diese Kämpfe öffnen ihr immer weiter die Augen, so daß sie die Waffen nimmt, welche Gott selber von ihrem innersten Herzen heraus ihr bietet. Die „Rechtfertigungen" Gottes sind ihr Panzer, die Ratschlüsse seiner Wahrheit „gürten ihre Lenden, das Heil des Herrn ist ihr Helm und das göttliche Wort ihr Schwert"; in Gebet und Betrachtung der Zeugnisse Gottes wacht sie allezeit.

Noch ein anderer Feind hält der auserwählten Seele ihren Gott immer gegenwärtig. Weit entfernt aber, sie sich zu unterwerfen, unterwirft er dieselbe gegen seinen Willen den Geschöpfen als Werkzeugen der göttlichen Zucht.

„Am Boden hängt meine Seele: belebe mich durch Dein Wort."

Der böse Feind hat einmal über den Menschen einen der glänzendsten Siege davongetragen. Stark, gerecht, glücklich, unsterblich war der Mensch und trotzdem fiel er unter den einschmeichelnden Worten der Schlange. Zum Tode verwundet verließ er das Paradies. Ohnmächtig war er geworden wegen seiner ungeregelten Begierden, blind für das Gesetz Gottes, verstockt im Willen. So lag er am Boden. Die Erlösungsgnade goß Öl und Wein in seine Wunden. Sie gab ihm seine Gesundheit wieder. Aber wie wunderbar! Nicht dadurch heilte sie ihn, daß sie die Wunden entfernte, sondern in weit vollkommenerer Weise dadurch, daß sie die überaus große Kraft verlieh, trotz dieser Wunden im Kampfe gegen die eigene Begier, gegen die eigene Blindheit und Bosheit, im Kampfe gegen den von allen Seiten drohenden Tod das Heil zu finden.

Deshalb konnte der Psalmist in der lebendigen Hoffnung auf den Erlöser singen: „Meine Seele ist an den Boden geheftet: trotzdem aber belebe mich nach Deinem Worte."

Gerade die Schwäche in uns selber, die wir so oft fühlen

und die uns so manchmal gegen unseren besseren Willen fortreißt; gerade sie ist die Veranlassung, daß wir nun gleichsam aus Erfahrung wissen, was es mit unseren Wegen auf sich hat, daß dieselben nämlich nur zum Elende führen und daß wir deshalb um so vollbewußter ausrufen:

„**Meine** Wege habe ich ausgesprochen und Du hast mich erhört: lehre mich nun **Deine** Rechtfertigungen. Den Weg Deiner Rechtfertigungen zeige mir und ich werde geübt sein in Deinem Wunderbaren."

„Er nimmt die Sünder auf und ißt sogar mit ihnen," riefen voll Ärgernis die Pharisäer aus, als sie den Herrn zum Zöllner eintreten und dort das Mittagessen annehmen sahen.

Welche Güte der göttlichen Majestät! Sie hat Erbarmen mit den Verirrungen des ohnmächtigen Menschen. Sie begnügt sich nicht, in das Herz desselben einzutreten und da der wirkende Beginn der Besserung zu sein. Sie ist nicht damit zufrieden, daß die Kreaturen als Zeugnisse Gottes mitwirken, damit dem Menschen seine neue Unabhängigkeit, seine Freiheit von der Herrschaft beschränkter Güter nach und nach zum Bewußtsein komme. Auch das Übel weiß Gott so zu wenden, daß es zum größeren Nutzen für den Menschen ausschlägt und gegen den Willen des Geschöpfes mächtig dazu hilft, um dem Menschen die Gegenwart der ewigen Allmacht so recht gleichsam fühlbar zu machen.

„Alles," hatte Paulus gesagt, „wirkt beim Auserwählten mit zum Guten;" und Augustin fügt hinzu: „selbst die Sünde." „Meine Wege sind mir zum Bewußtsein gekommen," ruft der Psalmist aus; „aber nun zeige mir auch um so deutlicher den Weg Deiner Rechtfertigungen." So werden die Geschöpfe in jeder Weise, soweit sie auch immer ein geschaffenes Sein haben, herangezogen, um die menschlichen

Vermögen und Fähigkeiten unter der obersten einwirkenden Leitung der göttlichen Ideen zu bethätigen und zu füllen.

Auch die letzte Gefahr, welche der Seele droht, dient nur dazu, um so dringender Gottes Ratschlüsse anzurufen und in seinen „Zeugnissen" allein Trost zu finden. Den Apostel selbst hatte diese Seelengefahr nicht gescheut. „Dreimal habe ich zu Gott gefleht". Er war müde geworden; der beständige Kampf ekelte ihn an; immer wieder machten sich von neuem dieselben Versuchungen geltend, immer wieder dieselben Angriffe. Er flehte, „daß Gott den Feind von ihm nehmen solle." Doch nein; der Herr erhörte ihn nicht. „Es genüge dir meine Gnade, Paulus."

Nein, Christ! Den Feind nimmt der Herr nicht von uns. Er würde uns ja dann auch die Krone nehmen. Aber Er kräftigt uns in seinem Worte. Er stärkt unsere Sinne. Er giebt uns mehr Gewalt wie den Fürsten der Finsternisse. Immer leuchtender dehnt sich vor uns aus der Weg der Wahrheit. Immer anziehender erscheinen seine Zeugnisse; immer trostreicher und zuverlässiger seine Ratschlüsse. Er erweitert in der Gefahr unser Herz. Er macht gerade und eben den Weg seiner Gebote, daß wir ohne zu ermüden denselben nicht mehr gehen, sondern laufen. Deshalb kann der königliche Sänger mit Fug und Recht singen:

„Meine Seele ward eingeschläfert vom Ekel: stärke mich in Deinen Worten. Den Weg der Bosheit entferne von mir: und von Deinem Gesetze aus erbarme Dich meiner. Den Weg der Wahrheit habe ich erwählt: Deine Ratschlüsse habe ich nicht vergessen. Deinen Zeugnissen habe ich angehangen, o Herr: laß mich nicht zu Schanden werden. Den Weg Deiner Gebote bin ich gelaufen, denn Du hast mein Herz erweitert."

Im weiteren Verfolge führt dann der Psalmist diese hier allgemein angedeuteten Gedanken in der Anwendung auf alle einzelnen Lebensverhältnisse aus. Er zeigt den

Segen und die Macht des Gesetzes Gottes, wie es in die Natur niedergelegt worden, wie es Moses ausgesprochen, wie Christus es mit Leben angefüllt hat. Er legt dar die Macht der Sünde, die da nur in unserer Ohnmacht ihren Grund hat. Und endlich führt er uns von dem Verse mirabilia an bis zum Ende in das Gnadenleben der Kirche ein, in die Vereinigung mit Gott, in die lebendige Hoffnung auf die ewige Anschauung: „wo unsere Lippen lobsingen werden dem Höchsten; wo unsere Zunge sein Wort aussprechen, das ewige Wort unsere Seligkeit sein wird;" bis er in ergreifendster Weise endet: „Meine Seele wird leben und wird Dich loben und Deine Ratschlüsse werden mir zur Seite stehen. Ich habe herumgeirrt wie ein verlorenes Schäflein; suche Deinen Knecht; denn Deiner Gebote habe ich nicht vergessen."

Wir werden später Gelegenheit nehmen, einige Stellen dieses theologischesten aller Psalmen eingehender zu erklären. Uns liegt daran, zu zeigen, wie die thomistische Wissenschaft mitten in der Schrift steht und mitten in den Vätern. Sie hat nicht notwendig, einige einzelne Stellen aus Schrift und Vätern herauszureißen und damit ihre Schriftgemäßheit zu retten. Aus ihr fließt wie von selbst die Erklärung der Schrift. Der Geist der Väter, der Geist der Schrift lebt in ihr.

Im Verlage von G. J. Manz ist soeben erschienen:

Die Philosophie
des heiligen Thomas von Aquin.

Dargestellt

von

Franz Zephyrinus Gonzalez,

Cardinal, Erzbischof von Sevilla in Spanien, vormals Professor der Philosophie und Theologie zu Manila auf den Philippinen, aus dem Dominikanerorden.

Mit Autorisation des Hochwürdigsten Herrn Verfassers aus dem Spanischen übersetzt

von

C. J. Nolte,

Pfarrer.

Drei Bände. gr. 8. 18 M.

Der Verfasser, der seinen metaphysischen Gedanken einen so genauen Ausdruck zu geben wußte, daß seine Darstellung durch ihre Präcision einer Reihe mathematischer Gleichungen ähnlich sieht, setzte als herrschenden Gedanken bei Abfassung seines Werkes sich vor: „den Geist und die Richtung der Philosophie des heiligen Lehrers Thomas von Aquin darzustellen; die Wahrheit und Tiefe seiner Ideen in der Lösung aller großen wissenschaftlichen Probleme darzuthun; diese Lösung zu vergleichen mit jener, welche die rationalistische und antichristliche Philosophie gegeben, vor Allem aber und insbesondere den wahren Sinn seiner Lehre festzustellen." — Der literarische Handweiser nennt das Werk „die Frucht langjähriger Betrachtungen und Studien, die in klarer und einfacher, aber sehr ausführlicher, gründlicher und genauer Darstellung zeigen, wie weit die Philosophie des „englischen Lehrers" den modernen Theorien überlegen sei." — Und der Katholik sagt: „an Gonzalez knüpft sich die Wiederbelebung der wissenschaftlichen Ueberlieferungen des goldenen Zeitalters der spanischen Literatur — die Erneuerung der scholastischen Studien und er ist die Seele geworden der lebhaften thomistischen Bewegung, die heutzutage, wie anderswo, so in Spanien immer weitere Kreise zieht."

a Gottes nach der
Vol II # 466

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

466.